



Michel Foucault



El coraje de la verdad

SECCIÓN DE OBRAS DE SOCIOLOGÍA

EL CORAJE DE LA VERDAD

Traducción de
HORACIO PONS

Revisión y transliteración
de términos griegos
HERNÁN MARTIGNONE

MICHEL FOUCAULT

EL CORAJE DE LA VERDAD

El gobierno de sí y de los otros II

Curso en el Collège de France
(1983-1984)

Edición establecida por Frédéric Gros,
bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana



FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

MÉXICO - ARGENTINA - BRASIL - COLOMBIA - CHILE - ESPAÑA
ESTADOS UNIDOS DE AMÉRICA - GUATEMALA - PERÚ - VENEZUELA

Primera edición en francés, 2009
Primera edición en español, 2010

Foucault, Michel

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, 2010.
402 p. ; 23x16 cm. - (Sociología)

Traducido por: Horacio Pons
ISBN 978-950-557-853-5

I. Sociología. I. Horacio Pons, trad. II. Título
CDD 301

Título original: *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France (1983-1984)*
ISBN de la edición original: 978-2-02-065870-6
© 2009, Seuil/Gallimard

D.R. © 2010, FONDO DE CULTURA ECONÓMICA DE ARGENTINA S. A.
El Salvador 5665; 1414 Buenos Aires, Argentina
fondo@fce.com.ar / www.fce.com.ar
Carr. Picacho Ajusco 227; 14738 México D.F.

ISBN: 978-950-557-853-5

Comentarios y sugerencias:
editorial@fce.com.ar

Fotocopiar libros está penado por la ley.

Prohibida su reproducción total o parcial, por cualquier medio de impresión o digital, en forma idéntica, extractada o modificada, en español o en cualquier otro idioma, sin autorización expresa de la editorial.

IMPRESO EN ARGENTINA - PRINTED IN ARGENTINA
Hecho el depósito que marca la ley 11.723

ÍNDICE GENERAL

Advertencia	9
Clase del 1º de febrero de 1984. Primera hora	17
Clase del 1º de febrero de 1984. Segunda hora	39
Clase del 8 de febrero de 1984. Primera hora	49
Clase del 8 de febrero de 1984. Segunda hora	73
Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora	87
Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora	109
Clase del 22 de febrero de 1984. Primera hora	131
Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora	155
Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora	169
Clase del 29 de febrero de 1984. Segunda hora	189
Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora	205
Clase del 7 de marzo de 1984. Segunda hora	231
Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora	243
Clase del 14 de marzo de 1984. Segunda hora	263
Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora	281
Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora	303
Clase del 28 de marzo de 1984. Primera hora	317
Clase del 28 de marzo de 1984. Segunda hora	333
Situación del curso	351
Índice de conceptos	367
Índice de nombres	389
Índice analítico	397

ADVERTENCIA

MICHEL FOUCAULT dictó clases en el Collège de France desde enero de 1971 hasta su muerte, en junio de 1984, con la excepción de 1977, cuando disfrutó de un año sabático. El nombre de su cátedra era “Historia de los sistemas de pensamiento”.

Esta cátedra fue creada el 30 de noviembre de 1969, según una propuesta de Jules Vuillemin, por la asamblea general de profesores del Collège de France, en reemplazo de la cátedra de “Historia del pensamiento filosófico” que hasta su muerte ocupó Jean Hyppolite. El 12 de abril de 1970, la misma asamblea eligió a Michel Foucault, que por entonces tenía 43 años, como titular de la nueva cátedra.¹

Foucault dictó la lección inaugural el 2 de diciembre de 1970.²

La enseñanza en el Collège de France obedece a reglas particulares. Los profesores tienen la obligación de dictar 26 horas de cátedra por año (la mitad, como máximo, puede adoptar la forma de seminarios).³ Cada año deben exponer una investigación original, lo cual les exige una renovación constante del contenido de su enseñanza. La asistencia a los cursos y seminarios es completamente libre; no requiere ni inscripción ni título alguno. El profesor tampoco los entrega.⁴ En la jerga del Collège de France se dice que los profesores no tienen alumnos sino oyentes.

¹ Michel Foucault había concluido con esta fórmula un opúsculo redactado en apoyo de su candidatura: “Habría que emprender la historia de los sistemas de pensamiento” (Michel Foucault, “Titres et travaux”, en *Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994; cf. vol. I, texto núm. 71, p. 846).

² Sería publicada en mayo de 1971 por la editorial Gallimard, con el título de *L'Ordre du discours* [trad. esp.: *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets, 1987].

³ Cosa que Michel Foucault hizo hasta principios de la década de 1980.

⁴ En el marco del Collège de France.

Los cursos de Michel Foucault se realizaban todos los miércoles, desde principios de enero hasta fines de marzo. La concurrencia, muy numerosa y compuesta por estudiantes, docentes, investigadores y simples curiosos, muchos de ellos extranjeros, ocupaba dos anfiteatros del Collège de France. Foucault se quejó con frecuencia de la distancia que solía haber entre él y su “público” y de los escasos intercambios que la forma del curso hacía posibles.⁵ Soñaba con un seminario que fuera el ámbito de un verdadero trabajo colectivo. Trató de conseguirlo de diversas maneras. Los últimos años, a la salida del curso, dedicaba bastante tiempo a responder a las preguntas de los oyentes.

En 1975, así retrataba el periodista Gérard Petitjean, de *Le Nouvel Observateur*, la atmósfera reinante en esos cursos:

Cuando Foucault entra en el anfiteatro, rápido, precipitado, como alguien que fuera a arrojarse al agua, pasa por encima de algunos cuerpos para llegar a su silla, aparta los grabadores para colocar sus papeles, se saca la chaqueta, enciende una lámpara y arranca, a cien por hora. Una voz fuerte, eficaz, reproducida por los altoparlantes, única concesión al modernismo en una sala apenas iluminada por la luz que se eleva de unos pilones de estuco. Hay trescientos lugares y quinientas personas apiñadas, que ocupan hasta el más mínimo espacio libre. [...] Ningún efecto de oratoria. Es límpido y tremendamente eficaz. Sin la menor concesión a la improvisación. Foucault tiene doce horas para explicar, en un curso público, el sentido de su investigación durante el año que acaba de terminar. Entonces, se ciñe al máximo y llena los márgenes como esos corresponsales que todavía tienen demasiado que decir una vez que han llegado al final de la hoja. A las 19:15 se detiene. Los estudiantes se abalanzan sobre su escritorio. No para hablarle, sino para apagar los grabadores. No hay preguntas. En el tropel, Foucault está solo.

⁵ En 1976, con la esperanza –vana– de que la concurrencia disminuyera, Michel Foucault cambió el horario del curso, que pasó de las 17:45 a las 9 de la mañana. Cf. el comienzo de la primera clase (7 de enero de 1976) de Michel Foucault, *“Il faut défendre la société.” Cours au Collège de France, 1975-1976*, ed. de Mauro Bertani y Alessandro Fontana, bajo la dirección de François Ewald y Alessandro Fontana, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 1997 [trad. esp.: *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000].

Y Foucault comenta:

Sería conveniente poder discutir lo que he expuesto. A veces, cuando la clase no fue buena, bastaría poca cosa, una pregunta, para volver a poner todo en su lugar. Pero esa pregunta nunca se plantea. En Francia, el efecto de grupo hace imposible cualquier discusión real. Y como no hay un canal de retorno, el curso se teatraliza. Tengo una relación de actor o de acróbata con las personas presentes. Y cuando termino de hablar, una sensación de soledad total...⁶

Michel Foucault abordaba su enseñanza como un investigador: exploraciones para un libro futuro, desciframiento, también, de campos de problematización, que solían formularse más bien como una invitación lanzada a eventuales investigadores. Por eso los cursos en el Collège de France no duplican los libros publicados. No son su esbozo, aunque haya temas comunes entre unos y otros. Tienen su propio estatus. Suponen un régimen discursivo específico en el conjunto de los *actos filosóficos* efectuados por Michel Foucault. En ellos, éste despliega muy en particular el programa de una genealogía de las relaciones saber/poder en función del cual, a partir de principios de la década de 1970, pensará su trabajo, en oposición al programa de una arqueología de las formaciones discursivas hasta entonces predominante.⁷

Los cursos también tenían una función en la actualidad del momento. El oyente que participaba en ellos no se sentía únicamente cautivado por el relato que se construía semana tras semana, no sólo era seducido por el rigor de la exposición; también encontraba en ella una dilucidación del presente. El arte de Michel Foucault consistía en abordar en diagonal la actualidad a través de la historia. Podía hablar de Nietzsche o de Aristóteles, de la pericia psiquiátrica en el siglo XIX o de la pastoral cristiana: el oyente siempre extraía de esos temas una luz sobre el presente y los acontecimientos de los que era contemporáneo. El poder propio de Michel Foucault en sus cursos obedecía a ese sutil cruce entre una erudición sabia, un compromiso personal y un trabajo sobre el acontecimiento.

* * *

⁶ Gérard Petitjean, "Les Grands Prêtres de l'université française", en *Le Nouvel Observateur*, 7 de abril de 1975.

⁷ Cf. en particular Michel Foucault, "Nietzsche, la généalogie, l'histoire", en *Dits et Écrits, op. cit.*, vol. 2, texto núm. 84, p. 137 [trad. esp.: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia, Pre-Textos, 1988].

La década de 1970 presenció el desarrollo y el perfeccionamiento de las grabadoras de casetes, y el escritorio de Foucault pronto se vio invadido por ellas. De tal modo, los cursos (y algunos seminarios) pudieron conservarse.

Esta edición toma como referencia la palabra pronunciada públicamente por Michel Foucault. Da de ella la transcripción más literal posible.⁸ Habríamos deseado poder publicarla sin modificaciones. Pero el paso de lo oral a lo escrito impone una intervención del editor: como mínimo, es preciso introducir una puntuación y recortar los párrafos. El principio consistió siempre en mantenerse lo más cerca posible del curso efectivamente dictado.

Cuando pareció indispensable, se suprimieron las reiteraciones y las repeticiones; se restablecieron las frases interrumpidas y se rectificaron las construcciones incorrectas.

Los puntos suspensivos indican que la grabación es inaudible. Cuando la frase es oscura, figura entre corchetes una integración conjetural o un agregado.

Un asterisco a pie de página indica las variantes significativas de las notas utilizadas por Michel Foucault con respecto a lo dicho.

Se verificaron las citas y se señalaron las referencias de los textos utilizados. El aparato crítico se limita a dilucidar los puntos oscuros, explicitar ciertas alusiones y precisar los puntos críticos.

Para facilitar la lectura, cada clase está precedida por un breve sumario que indica sus principales articulaciones.

Sigue al texto del curso el resumen publicado en el *Annuaire du Collège de France*. En general, Michel Foucault lo redactaba en junio, vale decir algún tiempo después de la finalización del curso. Solía aprovecharlo para poner de relieve, retrospectivamente, su intención y sus objetivos. El resumen constituye su mejor presentación.

Cada volumen termina con una "situación" cuya responsabilidad corresponde a su editor: se trata de brindar al lector elementos contextuales de orden biográfico, ideológico y político, reubicar el curso en la obra publicada y dar indicaciones concernientes a su lugar dentro del corpus utilizado, a fin de facilitar su comprensión y evitar los contrasentidos que podría suscitar el olvido de las circunstancias en las que cada uno de los cursos se elaboró y dictó.

⁸ Se utilizaron en particular las grabaciones realizadas por Gérard Bulet y Jacques Lagrange, guardadas en el Collège de France y en el Institut Mémoires de l'Édition Contemporaine (IMEC).

La edición de *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*, curso dictado en 1984, fue establecida por Frédéric Gros.

* * *

Con esta edición de los cursos del Collège de France se publica una nueva zona de la "obra" de Michel Foucault.

En sentido propio, no se trata de inéditos, porque esta edición reproduce la palabra pronunciada públicamente por Foucault, con exclusión del soporte escrito que utilizaba y que podía ser muy elaborado. Daniel Defert, que posee esas notas, permitió a los editores consultarlas. Le estamos vivamente agradecidos.

Esta edición de los cursos en el Collège de France ha sido autorizada por los herederos de Michel Foucault, que desearon con ello satisfacer la muy intensa demanda de que eran objeto, tanto en Francia como en el extranjero. Y esto en indiscutibles condiciones de seriedad. Los editores han procurado estar a la altura de la confianza que depositaron en ellos.

FRANÇOIS EWALD y ALESSANDRO FONTANA

Curso
Ciclo lectivo 1983-1984

Clase del 1º de febrero de 1984

Primera hora

Estructuras epistemológicas y formas aletúrgicas – Genealogía del estudio de la parrhesía: las prácticas del decir veraz sobre sí mismo – El maestro de existencia en el horizonte del cuidado de sí – Su caracterización principal: la parrhesía – Recordatorio del origen político de la noción – Valor doble de la parrhesía – Rasgos estructurales: la verdad, el compromiso y el riesgo – El pacto parresiástico – Parrhesía contra retórica – La parrhesía como modalidad específica del decir veraz – Estudio diferencial de otros dos decires veraces de la cultura antigua: la profecía y la sabiduría – Heráclito y Sócrates.

[...]* ESTE AÑO QUERRÍA CONTINUAR un poco con lo que comencé el año pasado acerca del tema de la *parrhesía*, el decir veraz. Las clases que me gustaría dar serán sin duda un poco deshilvanadas porque se trata de una serie de cosas que,

* La clase comienza con las siguientes puntualizaciones:

—No he podido comenzar el curso a principios de enero, como solía hacer. He estado enfermo, realmente enfermo. Circularon rumores de que alteré las fechas para librarme de una parte de mi auditorio. No, no, estaba realmente enfermo. Y por consiguiente les pido que me perdonen. Advierto, además, que el cambio no resolvió el problema de la cantidad de asientos. ¿La otra sala no está abierta? ¿Han preguntado? ¿Les han dado una respuesta categórica?

—Sí, sí [respuesta procedente del público].

—¿No la abrirán?

—Sí, si se hace el pedido.

—Si se hace el pedido... Entonces, lo siento mucho más, porque creía que lo harían automáticamente. ¿Les molestaría ir a averiguar si no es posible hacerlo ahora, o eventualmente para la próxima hora? Detesto hacerlos venir y exponerlos a estas condiciones materiales desastrosas”.

en cierto modo, querría terminar para, después de este *trip* grecolatino que ha durado varios años,¹ volver a unos cuantos problemas contemporáneos que abordaré, sea en la segunda parte del curso, sea eventualmente bajo la forma de un seminario de trabajo.

Bien, les recordaré una cosa. Como saben, los cursos del Collège son y deben ser, [según los] términos del reglamento, cursos públicos. En consecuencia, es completamente cierto que todo el mundo –sea o no ciudadano francés, por otra parte– tiene derecho a venir a escucharlos. Los profesores del Collège tienen la obligación de informar regularmente, en esos cursos públicos, de las investigaciones que hacen. Ese principio, no obstante, plantea problemas y genera una serie de dificultades, porque el trabajo, la investigación que uno puede hacer, implican cada vez más –sobre todo [con referencia a] ciertas cuestiones como las que he tratado antaño [y] a las cuales querría volver ahora, es decir, el análisis de un conjunto de prácticas e instituciones en la sociedad moderna– un trabajo colectivo, trabajo colectivo que, claro está, sólo puede hacerse [bajo] la forma de un seminario cerrado, y no en una sala como ésta y con un público tan numeroso.² No les ocultaré que voy a plantear el interrogante de si es posible, si puede ser institucionalmente aceptable, repartir la tarea que hago aquí entre cursos públicos –que, insisto, forman parte de nuestro oficio y de los derechos de que ustedes disfrutan– y cursos que estén reservados a pequeños grupos de trabajo, con cierta cantidad de estudiantes o investigadores más especializados en la cuestión por estudiar. Y los cursos públicos serían, de alguna manera, la versión exotérica del trabajo un poco más esotérico que

¹ Foucault consagra sus cursos en el Collège de France al pensamiento antiguo desde enero de 1981 (véase Michel Foucault, “Subjectivité et vérité”, resumen del curso en *Dits et écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, vol. 4, texto núm. 304, pp. 213-218 [trad. esp.: “Subjetividad y verdad”, en *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales III*, Barcelona, Paidós, 1999]).

² El año anterior, enfrentado a las mismas dificultades, Foucault ya había convocado a la conformación, en paralelo con el curso principal, de un pequeño grupo de trabajo que estuviera exclusivamente compuesto de investigadores cuyos temas de interés fueran próximos. Véase Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2008, p. 3 (clase del 5 de enero de 1983, primera hora) y p. 68 (clase del 12 de enero, segunda hora) [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

se hiciera en grupo. En todo caso, no sé cuántas clases públicas daré, ni hasta cuándo. Entonces, si les parece, embarquémonos y después se verá.

Este año querría continuar el estudio del hablar franco, de la *parrhesía* como modalidad del decir veraz. Recuerdo la idea general para aquellos de ustedes que no hayan estado el año pasado. No hay duda alguna de que es interesante e importante analizar, en lo que pueden tener de específico, las estructuras propias de los diferentes discursos que se dan y se reciben como discurso veraz. El análisis de esas estructuras es, en líneas generales, lo que podríamos llamar un análisis epistemológico. Pero, por otro lado, me pareció que sería igualmente interesante analizar, en sus condiciones y sus formas, el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta*, y con esto quiero decir: se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad. Se trataría de analizar, no, en modo alguno, cuáles son las formas del discurso que permiten reconocerlo como veraz, sino: bajo qué forma, en su acto de decir la verdad, el individuo se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto que emite un discurso de verdad; bajo qué forma se presenta, a sus propios ojos y los de los otros, aquel que es veraz en el decir; [cuál es] la forma del sujeto que dice la verdad. El análisis de este ámbito podría llamarse, en oposición al de las estructuras epistemológicas, estudio de las “formas aletúrgicas”. Utilizo aquí una palabra que comenté el año pasado o el anterior. Desde un punto de vista etimológico, la aleturgia sería la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta.³ Dejemos pues de lado los análisis de tipo “estructura epistemológica” y analicemos un poco las “formas aletúrgicas”. Estudio en ese marco la noción y la práctica de la *parrhesía*, pero, para quienes no hayan estado, me gustaría recordar cómo llegué a ese problema. Llegué a partir de la vieja cuestión, tradicional en el corazón mismo de la filosofía occidental, de las relaciones entre sujeto y verdad, cuestión que planteé y recibí, ante todo, en los términos clásicos, habituales, tradicionales, es decir: ¿a partir de qué prácticas y a través de qué tipos de discurso se procuró decir la

³ Sobre el concepto de aleturgia, cf. Michel Foucault, “Du gouvernement des vivants”, clases en el Collège de France del 23 y el 30 de enero de 1980 (“al forjar a partir de *alethourges* la palabra ficticia *alethourgia*, podríamos llamar ‘aleturgia’ [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar ‘aleturgia’ a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella”, clase del 23 de enero).

verdad sobre el sujeto loco o el sujeto delincuente?⁴ ¿A partir de qué prácticas discursivas se ha constituido, como objeto de saber posible, al sujeto hablante, al sujeto laborante, al sujeto viviente?⁵ Durante un tiempo, fue todo ese campo de estudio el que intenté recorrer.

Además, esa misma cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad traté de considerarla bajo otra forma: no la del discurso en el cual pueda decirse la verdad sobre el sujeto, sino la del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo, [bajo] una serie de formas culturalmente reconocidas y tipificadas, como por ejemplo la confidencia, la confesión, el examen de conciencia. Ése era el análisis de los discursos veraces que el sujeto pronuncia sobre sí mismo y cuya importancia pudo advertirse con facilidad en las prácticas penales e incluso en el ámbito de la experiencia de la sexualidad, que he estudiado.⁶

Ese tema, ese problema, en los cursos de los años anteriores me llevó a [intentar] el análisis histórico de las prácticas del decir veraz sobre uno mismo. Al hacer ese análisis me di cuenta de una cosa, que no esperaba del todo. Diré, para ser más preciso, que es fácil constatar lo grande que fue la importancia, en toda la moral antigua, en toda la cultura griega y romana, del principio “hay que decir la verdad sobre uno mismo”. En apoyo y [como] ilustración de esa importancia en la cultura antigua, pueden mencionarse prácticas recomendadas con tanta frecuencia, de manera constante, continua, [como] el examen de conciencia prescrito entre los pitagóricos o los estoicos, del que Séneca dio ejemplos tan elaborados y que volvemos a encontrar en Marco Aurelio.⁷ También

⁴ Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, París, Plon, 1961 (nueva edición: París, Gallimard, 1972) [trad. esp.: *Historia de la locura en la época clásica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1992], y *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI, 1976].

⁵ Michel Foucault, *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*, París, Gallimard, 1966 [trad. esp.: *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1968]. Se encontrará una presentación similar del análisis del “sujeto hablante, laborante, viviente” en Michel Foucault, “Foucault”, en *Dits et écrits...*, *op. cit.*, vol. 4, texto núm. 345, p. 633.

⁶ La misma presentación sistemática de su obra bajo la forma de un tríptico se encuentra en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 5 de enero de 1983, pp. 4-7.

⁷ Sobre el examen de conciencia como ejercicio espiritual, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2001, clase del 24 de marzo de 1982, pp. 460-464 (así como la clase del

se puede hacer referencia a una serie de prácticas, como esas correspondencias, esos intercambios de epístolas morales, espirituales, cuyo ejemplo puede hallarse en Séneca, Plinio el Joven, Frontón y Marco Aurelio.⁸ Pueden citarse igualmente, siempre [como] ilustración del principio “hay que decir la verdad sobre uno mismo”, otras prácticas, acaso menos conocidas y que han dejado menos huellas, como las libretas de notas, esa especie de diarios que se aconsejaba a la gente que llevara sobre sí misma, ya fuera para la recolección y la meditación sobre las experiencias vividas o las lecturas hechas, ya fuera para contarse uno mismo, al despertar, [sus] propios sueños.⁹

Tenemos aquí, por tanto, de una manera muy evidente, muy masiva, bastante fácil de señalar en la cultura antigua, todo un juego de prácticas que implican el decir veraz sobre uno mismo. Esas prácticas no son desconocidas, desde luego, y [no tengo] en absoluto la pretensión de decir que yo las he descubierto, no es ésa mi intención. Pero creo que hay cierta tendencia a analizar esas formas de prácticas del decir veraz sobre uno mismo en relación, de alguna manera, con un eje central que es, claro –y esto es muy legítimo–, el principio socrático del “conócete a ti mismo”: en ellas se ve entonces la ilustración, la plasmación, la ejemplificación concreta de ese principio del *gnothi seautón*. Me parece empero que sería interesante resituar esas prácticas, esa obligación, esa incitación a decir la verdad sobre uno mismo, en un contexto más amplio definido por un principio del que el propio *gnothi seautón* no es más que una implicación. Ese principio –creo haber intentado ponerlo de relieve en el curso [dictado] hace dos años– es el de la *epiméleia heautou* (el cuidado de sí, la aplicación a sí mismo).¹⁰ Este precepto, tan arcaico, tan antiguo en la cultura griega y romana, y que encontramos asociado con toda regularidad, en los textos platónicos y [más] precisamente en los diálogos socráticos, al *gnothi seautón*, ese principio (*epimeléi seautou*: ocúpate de ti mismo)

27 de enero, pp. 157 y 158) [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

⁸ Sobre la correspondencia como ejercicio espiritual, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clases del 20 y el 27 de enero de 1982, pp. 86, 87, 146-149 y 151-157.

⁹ Sobre los *hypomnēmata* y otros ejercicios de lectura, véanse Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 3 de marzo de 1982, pp. 341-345 y “L'écriture de soi”, en *Dis et écrits...*, op. cit., vol. 4, texto núm. 329, pp. 415-430 [trad. esp.: “La escritura de sí”, en Tomás Abraham (comp.), *Los senderos de Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1989].

¹⁰ Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., todas las clases de enero de 1982.

creo que dio lugar al desarrollo de lo que podríamos llamar un “cultivo de sí”,¹¹ un cultivo de sí en el cual vemos la formulación, el desarrollo, la transmisión, la elaboración de todo un juego de prácticas de sí. Al estudiar estas prácticas de sí, como marco histórico en el que se desarrolló la conminación del “hay que decir la verdad sobre uno mismo”, vi perfilarse, en cierta forma, un personaje, un personaje presentado de manera constante como el socio indispensable o, en todo caso, el coadyuvante casi necesario de la obligación de decir la verdad sobre uno mismo. En términos más claros y más concretos, diré lo siguiente: no hace falta esperar al cristianismo, esperar la institucionalización, a comienzos del siglo XIII, de la confesión,¹² esperar, con la Iglesia romana, la organización y la introducción de todo un poder pastoral,¹³ para que la práctica del decir veraz sobre uno mismo se apoye en la presencia del otro y apele a ella, la presencia del otro que escucha, el otro que exhorta a hablar y habla. El decir veraz sobre uno mismo, y esto en la cultura antigua (por lo tanto, mucho antes del cristianismo), fue una actividad realizada entre varios, una actividad con los otros, y más precisamente aun una actividad con otro, una práctica de a dos. Y fue ese otro, presente y necesariamente presente en la práctica del decir veraz sobre uno mismo, el que me atrajo y me retuvo.

¹¹ Sobre este concepto, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 3 de febrero de 1982, pp. 172 y 173. Podrá también consultarse el artículo de Pierre Hadot, “Réflexions sur la notion de ‘cultive de soi’”, en Association pour le Centre Michel Foucault (comp.), *Michel Foucault philosophe: rencontre internationale. Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, París, Seuil, 1989, pp. 261-270 [trad. esp.: “Reflexiones sobre la noción de ‘cultivo de sí mismo’”, en *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa, 1990, pp. 219-226].

¹² Sobre esta historia, véase Michel Foucault, *Les Anormaux. Cours au Collège de France, 1974-1975*, ed. de Valerio Marchetti y Antonella Salomoni, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 1999, clase del 19 de febrero de 1975, pp. 161-171 [trad. esp.: *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2000], e *Histoire de la sexualité*, vol. 1: *La Volonté de savoir*, París, Gallimard, 1976, cap. “L’incitation aux discours” [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 1: *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1985].

¹³ Sobre este concepto, véase Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, ed. de Michel Senellart, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2004, clase del 22 de febrero de 1978 [trad. esp.: *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006], y “*Omnes et singulatim: vers une critique de la raison politique*”, en *Dits et écrits... op. cit.*, vol. 4, texto núm. 291, pp. 136-147 [trad. esp.: “*Omnes et singulatim: hacia una crítica de la razón política*”, en *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós/ICE de la Universidad Autónoma de Barcelona, 1990].

El estatus de ese otro, tan imprescindible para que yo pueda decir la verdad sobre mí mismo, y su presencia plantean, como es evidente, una serie de problemas. No resulta tan fácil de analizar, pues si es cierto que conocemos relativamente bien a ese otro tan necesario para el decir veraz sobre uno mismo en la cultura cristiana, en la que adopta la forma institucional del confesor o el director de conciencia, y también es cierto que se puede señalar con bastante facilidad en la cultura moderna a ese otro, cuyo estatus y funciones habría que analizar sin ninguna duda con mayor precisión —ese otro indispensable para que yo pueda decir la verdad sobre mí mismo, sea el médico, el psiquiatra, el psicólogo o el psicoanalista—, en la cultura antigua, antes bien, aunque su presencia está perfectamente atestiguada, hay que reconocer que su estatus es mucho más variable, mucho más vago, está recortado e institucionalizado con mucha menos claridad. En la cultura antigua, ese otro que me es tan necesario para decir la verdad sobre mí mismo puede ser un filósofo de profesión, pero también una persona cualquiera. Acuérdense, por ejemplo, [de] ese texto de Galeno sobre la cura de los errores y las pasiones, donde señala que, para decir la verdad sobre sí mismo y conocerse, uno necesita a otro a quien debe buscar un poco en cualquier parte, con la sola condición de que sea un hombre de edad y serio.¹⁴ Puede ser un filósofo de profesión, puede ser también un quídam. Puede ser un profesor, un profesor que en mayor o menor medida participe de una estructura pedagógica institucionalizada (Epicteto dirigía una escuela),¹⁵ pero puede ser un amigo personal, puede ser un amante. Puede ser un guía provisorio para el hombre joven que todavía no ha llegado a su plena madurez, que todavía no ha tomado sus decisiones fundamentales en la vida, que todavía no es completamente dueño de sí mismo, pero también puede ser un consejero permanente, que siga a alguien a lo largo de su existencia y lo conduzca hasta su muerte. Acuérdense, por ejemplo, de Demetrio el Cínico, que era el consejero de Trásea Peto, un hombre importante en la vida política romana de mediados del siglo I, y que lo sirvió como consejero hasta el día mismo de su

¹⁴ Galeno, *Traité des passions de l'âme et de ses erreurs*, trad. de R. van der Elst, París, Delagrave, 1914. El análisis que Foucault hace de este texto se encontrará en *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 378-382, así como en *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 12 de enero de 1983, pp. 43-45.

¹⁵ Sobre la organización de la escuela de Epicteto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 27 de enero de 1982, pp. 133-137.

muerte, el gesto de su suicidio; Demetrio, en efecto, asistió al suicidio de Trásea Peto y conversó con él, a la manera, claro está, del diálogo socrático, sobre la inmortalidad del alma hasta su último suspiro.¹⁶

El estatus de ese otro es, por tanto, variable. Y su papel, su práctica misma, tampoco son tan fáciles de discernir, de definir, porque en cierto aspecto ese papel tiene que ver con la pedagogía, se apoya en ésta, pero es también una dirección del alma. Puede ser asimismo una suerte de consejo político. Pero ese papel también se metaforiza y quizás hasta se manifiesta y cobra forma en una especie de práctica médica, porque se trata en efecto del tratamiento del alma¹⁷ y de la determinación de un régimen de vida, un régimen de vida que comporta, por supuesto, el régimen de las pasiones, pero igualmente el régimen alimentario,¹⁸ el modo de vida en todos sus aspectos.

Pero, cualquiera que sea la incertidumbre o, si lo prefieren, la polivalencia, los diferentes aspectos y perfiles bajo los cuales vemos aparecer a ese otro tan necesario para decir la verdad sobre uno mismo, si esos perfiles son numerosos y el otro es polivalente, o si su papel mismo —entre medicina, política y pedagogía— no siempre es fácil de captar, de todas maneras, sea cual fuere ese papel, sea cual fuere ese estatus, sea cual fuere su función y sea cual fuere su perfil, ese otro, indispensable para el decir verdad de uno mismo, tiene o, mejor, debe tener, para ser efectivamente, para ser eficazmente el socio del decir veraz sobre sí, una calificación determinada. Y esa calificación no es, como en el caso de la cultura cristiana, con el confesor o el director de conciencia, una calificación dada por la institución y vinculada a la posesión y el ejercicio de ciertos poderes espirituales específicos. Tampoco es, como en el caso de la cultura moderna, una calificación institucional que garantice determinado saber psicológico, psiquiátrico, psicoanalítico. La calificación necesaria para ese personaje incierto, un poco brumoso y fluctuante, es cierta práctica, cierta manera de decir que se llama precisamente *parrhesia* (hablar franco).

¹⁶ Sobre este personaje, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 137 y 138.

¹⁷ Con respecto a esta dimensión "médica" del tratamiento del alma, véanse las precisiones de Michel Foucault en *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 20 de enero de 1982, pp. 93-96.

¹⁸ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, cap. "Du régime en général" [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986].

Esta noción de *parrhesía*, de hablar franco, constitutiva del personaje de ese otro indispensable para que yo pueda decir la verdad sobre mí mismo, ha llegado a ser hoy para nosotros, desde luego, bastante difícil de aprehender. Pero, como sea, ha dejado no obstante muchas huellas en los textos latinos y griegos. En principio, y como es obvio, dejó huellas a través de la aparición bastante frecuente de la palabra, y también a través de las referencias que se hacen a esa noción, aun cuando no se utilice la palabra. Se encontrarán muchos ejemplos especialmente en Séneca, que circunscribe muy bien la práctica de la *parrhesía* por medio de numerosas descripciones, caracterizaciones, sin emplear prácticamente la palabra, aunque sólo sea debido a las dificultades [con que tropezaban] los latinos para traducir el término mismo de *parrhesía*.¹⁹ Al margen de esas apariciones de la palabra o de las referencias hechas a la noción, encontramos asimismo una serie de textos que se consagran de manera más o menos exhaustiva al concepto de *parrhesía*. Está el texto, por desdicha perdido en gran parte, del epicúreo Filodemo, en el siglo I a. C., que escribió un *Peri parrhesias*.²⁰ Pero [también] está el tratado de Plutarco sobre la adulación, "Cómo distinguir a un adulator de un amigo", que es en su totalidad un análisis de la *parrhesía* o, mejor dicho, de esas dos prácticas opuestas, conflictivas, que son la adulación, por un lado, y la *parrhesía* (el hablar franco), por otro.²¹ Tenemos el texto de Galeno al que hice alusión hace un momento, sobre la cura de los errores y las pasiones, donde se dedica toda una exposición a la *parrhesía* y a la elección de aquel de quien se dice que puede y debe usar ese hablar franco para que el individuo pueda, a su vez, decir la verdad sobre sí mismo y constituirse como sujeto que pronuncia esa verdad acerca de sí.²² De ese modo, entonces, me vi en la necesidad de detenerme en la noción de *parrhesía* como elemento constitutivo del decir veraz sobre sí o, más precisamente, como elemento que califica al otro necesario en el juego y la obligación de decir la verdad sobre uno mismo.

¹⁹ Sobre la *libertas* (traducción latina de *parrhesía*) en Séneca, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, clase del 10 de marzo de 1982, pp. 382-388.

²⁰ Se encontrará un primer análisis del tratado de Filodemo en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 370-374, y *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 12 de enero de 1983, pp. 45 y 46.

²¹ Véase ya, sobre ese texto, Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, pp. 357 y 358, y *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 2 de marzo de 1983.

²² Cf. *supra*, nota 14.

El año pasado, tal vez lo recuerden, emprendí el análisis de ese hablar franco, de la práctica de la *parrhesía* y del personaje que es capaz de utilizarla, a quien se denomina –la palabra aparece más adelante– parresiasta (*parrhesiastés*). El estudio de la *parrhesía* y del *parrhesiastés* en el cultivo de sí durante la Antigüedad es evidentemente una suerte de prehistoria de las prácticas que se organizan y desarrollan a continuación en torno de algunas parejas célebres: el penitente y su confesor, el dirigido y el director de conciencia, el enfermo y el psiquiatra, el paciente y el psicoanalista. En cierto sentido, fue sin duda esa prehistoria lo que traté de [escribir].

Pero resulta que, al estudiar en esa perspectiva, como prehistoria de esas parejas célebres, la práctica parresiástica, volví a advertir algo que me sorprendió un poco y que no había previsto. Por importante que sea la noción de *parrhesía* en el ámbito de la dirección de conciencia, de la guía espiritual, del consejo del alma, por importante que sea sobre todo en la literatura helenística y romana, no se puede dejar de reconocer que su origen está en otra parte y que, en esencia, en lo fundamental, en primer lugar, no [la] vemos aparecer en la práctica de la guía espiritual.

La noción de *parrhesía* –esto es lo que procuré mostrarles el año pasado– es ante todo y fundamentalmente una noción política. Y el análisis de la *parrhesía* como noción, concepto político, me alejaba un poco, claro está, de lo que era mi proyecto inmediato: la historia antigua de las prácticas del decir veraz sobre uno mismo. Pero por otro lado, ese inconveniente se veía compensado por el hecho de que, al retomar o emprender el análisis de la *parrhesía* en el campo de las prácticas políticas, me acercaba un poco a un tema que, después de todo, había estado constantemente presente en el análisis que yo había [emprendido] de las relaciones entre sujeto y verdad: el de las relaciones de poder y su papel en el juego entre el sujeto y la verdad. Con la noción de *parrhesía*, arraigada originariamente en la práctica política y la problematización de la democracia, y derivada a continuación hacia la esfera de la ética personal y la constitución del sujeto moral,²³ con esta noción de raíz política y derivación moral, tenemos, para decir las cosas de manera muy esquemática –y fue por eso que me interesé en ella, me detuve en ella y sigo haciéndolo–, la posibilidad de plantear la cuestión del sujeto y la verdad desde el punto de vista de la práctica de lo que

²³ Para una historia de esta “derivación”, véase Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., pp. 277-282.

podemos llamar el gobierno de sí mismo y de los otros. Y coincidimos de ese modo con el tema del gobierno que estudié hace varios años.²⁴ Me parece que al examinar la noción de *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de práctica de sí. La articulación entre los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí fue, en el fondo, lo que siempre intenté hacer.²⁵

Y como ven, toda vez que se trata de analizar las relaciones entre modos de veridicción, técnicas de gubernamentalidad y formas de práctica de sí, la presentación de tales investigaciones como una tentativa de reducir el saber al poder, de hacer del saber la máscara del poder, en estructuras en que el sujeto no tiene cabida, no puede ser otra cosa que una pura y simple caricatura. Se trata, al contrario, del análisis de las relaciones complejas entre tres elementos distintos, que no se reducen los unos a los otros, que no se absorben los unos en los otros, pero cuyas relaciones son mutuamente constitutivas. Esos tres elementos son: los saberes, estudiados en la especificidad de su veridicción; las relaciones de poder, estudiadas no como la emanación de un poder sustancial e invasor, sino en los procedimientos por los cuales se gobierna la conducta de los hombres, y, para terminar, los modos de constitución del sujeto a través de las prácticas de sí. Me parece que al efectuar este triple desplazamiento teórico—del tema del conocimiento al de la veridicción, del tema de la dominación al de la gubernamentalidad, del tema del individuo al de las prácticas de sí— se puede estudiar, sin reducirlas jamás unas a otras, las relaciones entre verdad, poder y sujeto.²⁶

Ahora, tras haber recordado esa trayectoria general, querría [mencionar] sucintamente algunos de los elementos esenciales que caracterizan la *parrhesía* y el papel parresíastico. Muy brevemente, y otra vez [con destino a] quienes no estaban, voy a volver durante algunos minutos a cosas ya dichas (pido perdón a los que tengan que escucharlas de nuevo), y a continuación querría pasar lo más rápido posible a otra manera de considerar la misma noción de *parrhesía*.

²⁴ Véase Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, op. cit.

²⁵ En Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., p. 42, se hallará una presentación similar de la *parrhesía* como nudo de los tres grandes ejes de investigación.

²⁶ Para una "versión larga" de la presentación de su método, véase Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., comienzo de la clase del 5 de enero de 1983, pp. 3-8.

Como recordarán, la *parrhesía* es etimológicamente la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*. *Parrhesiázesthai* es “decir todo”. El *parrhesiastés* es el que dice todo.²⁷ Así, a título de ejemplo, en el discurso “Sobre la embajada fraudulenta”, Demóstenes dice: es necesario hablar con *parrhesía*, sin retroceder ante nada, sin ocultar nada.²⁸ De igual modo, en la “Primera filípica” reitera exactamente el mismo término y dice: voy a exponer mi pensamiento sin disimular nada.²⁹ El parresiasta es el que dice todo.

Pero hay que aclarar de inmediato que la palabra *parrhesía* puede emplearse con dos valores. Encontramos por primera vez el valor peyorativo, creo, en Aristófanes, y luego de manera muy habitual hasta la literatura cristiana. Utilizada con un valor peyorativo, la *parrhesía* consiste, sin duda, en decirlo todo, en el sentido de decir cualquier cosa (cualquier cosa que a uno se le ocurra, cualquier cosa que pueda ser útil para la causa que uno defiende, cualquier cosa que pueda valer para la pasión o el interés que anima a quien habla). El parresiasta se torna en y aparece entonces como el charlatán impenitente, aquel que no sabe moderarse o, en todo caso, que no es capaz de ajustar su discurso a un principio de racionalidad y un principio de verdad. De este uso peyorativo de la *parrhesía* (decirlo todo, decir cualquier cosa, decir lo que a uno se le ocurre sin referirse a ningún principio de razón o verdad) tenemos un ejemplo en un discurso de Isócrates denominado “Busiris”, donde se dice que no hay que decirlo todo acerca de los dioses, a diferencia de los poetas que les han atribuido absolutamente cualquier cosa, todas las cualidades y todos los defectos.³⁰ De la misma manera, en el libro VIII de la

²⁷ Cf. las primeras definiciones en marzo de 1982, en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 348, y enero de 1983, en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., pp. 42 y 43.

²⁸ “Es necesario, atenienses, hablar con franqueza [*metá parrhesias*], sin retroceder ante nada” (Demóstenes, “Sur l’ambassade”, § 237, en *Plaidoyers politiques*, vol. 3, trad. de G. Mathieu, París, Les Belles Lettres, 1972, p. 96 [trad. esp.: “Sobre la embajada fraudulenta”, en *Discursos políticos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1985]).

²⁹ “Acabo de revelarles todo mi pensamiento sin disimular nada [*panth’ haplós oudén hypos-teilámenos, peparrhesiasmai*]” (Demóstenes, “Première Philippique”, § 50, en *Harangues*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 49 [trad. esp.: “Primera filípica”, en *Las filípicas – Sobre la corona*, Madrid, Cátedra, 2007]).

³⁰ “No llegaremos al extremo de decirlo todo acerca de los dioses [*tes d’ eis theós parrhesias oligortósmen*]” (Isócrates, “Busiris”, § 40, en *Discours*, vol. 1, trad. de G. Mathieu y E.

República (les daré la referencia más exacta dentro de un momento, porque volveré [a] ese texto) [encontrarán] la descripción de la mala ciudad democrática, una ciudad heterogénea, dislocada, dispersa entre intereses diferentes, pasiones diferentes, individuos que no se entienden. Esta mala ciudad democrática practica la *parrhesía*: todo el mundo puede decir cualquier cosa.³¹

Sin embargo, la palabra *parrhesía* también se emplea con un valor positivo, y en este caso consiste en decir la verdad sin disimulación, ni reserva, ni cláusula de estilo, ni ornamento retórico que pueda cifrarla o enmascararla. A la sazón, el “decirlo todo” es: decir la verdad sin ocultar ninguno de sus aspectos, sin esconderla con nada. Así, en la “Segunda filípica”, Demóstenes dice que, a diferencia de los malos parresiastas que dicen cualquier cosa y no adecuan sus discursos a la razón, él no quiere hablar sin razón, no quiere “llegar a los insultos” y “devolver golpe por golpe”³² (se refiere, como saben, a esas famosas disputas en que se dice cualquier cosa con tal de que pueda perjudicar al adversario y ser útil a la propia causa). Él no quiere hacer eso; al contrario, quiere, con la *parrhesía* (*metá parrhesías*), decir la verdad (*ta alethé*: las cosas verdaderas). Por otra parte, agrega: no disimularé nada (*ouk apokrýpsomai*).³³ No ocultar nada, decir las cosas verdaderas, es practicar la *parrhesía*. Ésta, por tanto, es el “decirlo todo”, pero ajustado a la verdad: decirlo todo de la verdad, no ocultar nada de la verdad, decir la verdad sin enmascararla con nada.

Creo, empero, que esto no basta para caracterizar y definir la noción de *parrhesía*. En efecto, para que pueda hablarse de *parrhesía* en el sentido positivo del término —dejemos de lado ahora los valores negativos—, hacen falta, al margen por lo tanto de la regla del decirlo todo y la regla de la verdad, dos condiciones complementarias. Es preciso no sólo que esa verdad constituya a las

Brémond, París, Les Belles Lettres, 1972, p. 198 [trad. esp.: “Busiris”, en *Discursos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1979]).

³¹ Se encontrará un primer análisis de este pasaje (Platón, *La República*, libro VIII, 557a-b y ss.) en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clase del 9 de febrero de 1983, pp. 181-185.

³² Demóstenes, “Seconde Philippique”, § 32, en *Harangues*, vol. 2, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 34 [trad. esp.: “Segunda filípica”, en *Las filípicas – Sobre la corona*, Madrid, Cátedra, 2007].

³³ “Ah, os hablaré a corazón abierto, pues —pongo a los dioses de testigos— no quiero disimular nada [*egó ne tous theóus talethé metá parrhesías eró pros hymás kai ouk apokrýpsomai*]” (*ibid.*, § 31, p. 34).

claras la opinión personal de quien habla, sino también que éste la diga en cuanto es lo que piensa, [y no] de la boca para afuera;* esa característica lo definirá como un parresiasta. El parresiasta da su opinión, dice lo que piensa, él mismo signa, en cierto modo, la verdad que enuncia, se liga a esa verdad y, por consiguiente, se obliga a ella y por ella. Pero esto no es suficiente. Puesto que, después de todo, un profesor, un gramático, un geómetra pueden decir, con respecto a lo que enseñan, sobre la gramática o la geometría, una verdad, una verdad en la cual creen, una verdad que piensan. Y sin embargo, no se dirá que eso es *parrhesia*. No se dirá que el geómetra o el gramático, al enseñar esas verdades en las cuales creen, son parresiastas. Para que haya *parrhesia*, como recordarán —el año pasado insistí bastante en ello—, es menester que el sujeto, [al decir] una verdad que marca como su opinión, su pensamiento, su creencia, corra cierto riesgo, un riesgo que concierne a la relación misma que él mantiene con el destinatario de sus palabras. Para que haya *parrhesia* es menester que, al decir la verdad, abramos, instauremos o afrontemos el riesgo de ofender al otro, irritarlo, encolerizarlo y suscitar de su parte una serie de conductas que pueden llegar a la más extrema de las violencias. Es pues la verdad, con el riesgo de la violencia. En la “Primera filípica”, por ejemplo, Demóstenes, luego de decir que habla *metá parrhesias* (con franqueza), [agrega]: sé perfectamente que al valerme de esta franqueza ignoro lo que se deducirá para mí de las cosas que acabo de decir.³⁴

En suma, para que haya *parrhesia* es necesario que en el acto de la verdad haya: en primer lugar, manifestación de un lazo fundamental entre la verdad dicha y el pensamiento de quien la ha expresado; [en segundo lugar,] cuestionamiento del lazo entre los dos interlocutores (el que dice la verdad y aquel a quien ésta es dirigida). Por eso este nuevo rasgo de la *parrhesia*: ella implica cierta forma de coraje, cuya forma mínima consiste en el hecho de que el parresiasta corre el riesgo de deshacer, de poner fin a la relación con el otro que, justamente, hizo posible su discurso. De alguna manera, el parresiasta siempre corre el riesgo de socavar la relación que es la condición de posibilidad de su discurso. Lo veremos con mucha claridad, por ejemplo, en la *parrhesia* como guía de conciencia, en la que esta última sólo puede existir si hay amistad, y

* Restablecimiento del texto. Michel Foucault dice: “No sólo que resulte decir la verdad o que la diga de la boca para afuera, sino que es preciso que la diga en cuanto es lo que piensa”.

³⁴ “De hecho, ignoro cuáles serán para mí las consecuencias de mi proposición” (Demóstenes, “Première Philippique”, § 51, *op. cit.*, p. 49).

donde el uso de la verdad amenaza precisamente poner en tela de juicio y romper la relación amistosa que, sin embargo, hizo posible el discurso de verdad.

Pero ese coraje también puede adoptar, en unos cuantos casos, una forma máxima cuando, para decir la verdad, no sólo haya que aceptar el cuestionamiento de la relación personal, amistosa que uno pueda tener [con aquel] a quien habla, sino que hasta puede suceder que se vea en la necesidad de arriesgar su propia vida. Platón, cuando va a ver a Dionisio el Viejo –así lo cuenta Plutarco–, le dice una serie de verdades que ofenden a tal punto al tirano que éste concibe el proyecto –no lo llevará a la práctica, aclaremos– de matar al filósofo. Pero Platón, en el fondo, lo sabía, y ha aceptado el riesgo.³⁵ La *parrhesía*, en consecuencia, no sólo arriesga la relación establecida entre quien habla y la persona a la que se dirige la verdad, sino que, en última instancia, hace peligrar la existencia misma del que habla, al menos si su interlocutor tiene algún poder sobre él y no puede tolerar la verdad que se le dice. Aristóteles indica muy bien este lazo entre la *parrhesía* y el coraje cuando, en la *Ética nicomaquea*, vincula lo que llama *megalopsykhía* (magnanimidad) a la práctica de aquélla.³⁶

Con la salvedad –y éste es el último rasgo que querría recordar brevemente– de que la *parrhesía* puede organizarse, desarrollarse y estabilizarse en lo que cabría llamar un juego parresiástico. Pues si el parresiasta es en efecto quien corre el riesgo de poner en cuestión su relación con el otro, y aun su propia existencia, al decir la verdad y toda la verdad con respecto a todo y contra todo, por otra parte, aquel a quien se dice esa verdad –trátese del pueblo reunido y que delibera sobre las mejores decisiones que debe tomar a continuación, o del príncipe, el tirano o el rey a quien hay que dar consejos, o trátese, por fin, del amigo a quien se guía–, este interlocutor (pueblo, rey, amigo), si quiere cumplir el papel que le propone el parresiasta al decirle la verdad, [debe] aceptarla, por ofensiva que sea para las opiniones manifestadas en la asamblea, para las pasiones o los intereses del príncipe, para la ignorancia o la ceguera del

³⁵ Sobre esta historia y su análisis en términos de *parrhesía*, véase Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 12 de enero de 1983, pp. 47-52.

³⁶ “También es para él una necesidad mostrar abiertamente tanto sus odios como sus amistades. Pues sólo se oculta quien tiene miedo. Y aquél se preocupa más por la verdad que por la opinión, y habla y actúa a plena luz del día. Cuenta, en efecto, con su franqueza, porque poco caso hace de los disgustos que ésta podría ocasionarle” (Aristóteles, *Éthique à Nicomaque*, libro IV, 1124b 26-29, trad. de R. A. Gauthier y J.-Y. Jolif, Lovaina, Peeters, 2002, vol. 2, segunda parte, p. 106 [trad. esp.: *Ética nicomáquea – Ética eudemia*, Madrid, Gredos, 1985]).

individuo. El pueblo, el príncipe, el individuo deben aceptar el juego de la *parrhesía*. Ellos mismos deben jugarlo y reconocer que quien corre el riesgo de decirles la verdad tiene que ser escuchado. Y de ese modo se establecerá el verdadero juego de la *parrhesía*, a partir de esa suerte de pacto por el cual, si el parresiasta muestra su coraje al decir la verdad con respecto a todo y contra todo, aquel a quien esa *parrhesía* se dirige deberá mostrar su magnanimidad aceptando que se le diga la verdad. Esa suerte de pacto, entre quien corre el riesgo de decir la verdad y quien acepta escucharla, está en el centro mismo de lo que podríamos llamar juego parresiástico.

Para decirlo en dos palabras, la *parrhesía* es, por ende, el coraje de la verdad en quien habla y asume el riesgo de decir, a pesar de todo, toda la verdad que concibe, pero es también el coraje del interlocutor que acepta recibir como cierta la verdad ofensiva que escucha.

Como advertirán, entonces, la práctica de la *parrhesía* se opone punto por punto a lo que es, a fin de cuentas, el arte de la retórica. De manera muy esquemática, puede decirse que la retórica, tal y como se la definía y practicaba en la Antigüedad, es en el fondo una técnica que incumbe a la manera de decir las cosas, pero no determina en modo alguno las relaciones entre quien habla y lo que dice. La retórica es un arte, una técnica, un conjunto de procedimientos que permiten al hablante decir algo que tal vez no sea en absoluto lo que piensa, pero que va a tener por efecto producir sobre aquel [a] quien [se dirige]* una serie de convicciones, que va a inducir una serie de conductas, que va a establecer una serie de creencias. En otras palabras, la retórica no implica ningún lazo del orden de la creencia entre quien habla y lo que éste [enuncia]. El buen retórico, el buen rétor, es el hombre que puede perfectamente y es capaz de decir muy otra cosa que lo que sabe, muy otra cosa que lo que cree, muy otra cosa que lo que piensa, pero de decirlo de tal manera que, en resumidas cuentas, lo que diga —que no es ni lo que cree, ni lo que piensa, ni lo que sabe— será, llegará a ser lo que creen y creen saber aquellos a quienes él se ha dirigido. En la retórica se deshace el lazo entre el que habla y lo que dice, pero su efecto consiste en establecer una relación vinculante entre la cosa dicha y aquel o aquellos a quienes ésta se dirige. Como verán, desde este punto de vista, la retórica es exactamente lo contrario de la *parrhesía*, [que implica en cambio una] instauración fuerte, manifiesta, evidente entre quien habla y lo que dice,

* Michel Foucault: "El que habla".

porque el hablante debe manifestar su pensamiento, y en ella no se trata de decir algo distinto de lo que se piensa. La *parrhesía* establece, pues, entre quien habla y lo que dice un lazo fuerte, necesario, constitutivo, pero abre bajo la forma del riesgo el vínculo entre el hablante y su interlocutor. Después de todo, en efecto, la persona a quien uno se dirige siempre tiene la posibilidad de no hacer oídos a lo que se le dice. Puede [sentirse] ofendida, puede rechazarlo y, en definitiva, puede castigar o vengarse de quien le ha dicho la verdad. La retórica, por consiguiente, no implica un lazo entre quien habla y lo que se dice, y su finalidad es en cambio instaurar una relación vinculante, una relación de poder entre lo que se dice y la persona a quien uno se dirige; la *parrhesía*, al contrario, entraña un lazo fuerte y constituyente entre el que habla y lo que dice y, por el efecto mismo de la verdad, el efecto de ofensa de la verdad, inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él. Digamos, para ser muy esquemáticos, que el rétor es, o en todo caso puede perfectamente ser, un mentiroso eficaz que obliga a los otros. El parresiasta, al contrario, será el decididor valeroso de una verdad con la cual se arriesga él mismo y arriesga su relación con el otro.

Todas éstas son cosas que les dije el año pasado. Me gustaría ahora avanzar un poco y hacer notar ya mismo que no debería creerse que la *parrhesía* es una especie de técnica bien definida, que equilibra la retórica y es simétrica con respecto a ella. No habría que creer que en la Antigüedad, frente al rétor, que era un profesional, un técnico, y frente a la retórica, que era una técnica y exigía un aprendizaje, había un parresiasta y una *parrhesía* que fueran también [...].*

El parresiasta no es un profesional. Y la *parrhesía* es, con todo, algo distinto de una técnica o un oficio, aun cuando en ella haya aspectos técnicos. La *parrhesía* no es un oficio, sino algo más difícil de discernir. Es una actitud, una manera de ser que se emparenta con la virtud, una manera de hacer. Son procedimientos, medios conjugados con vistas a un fin y que, por eso, incumben a una técnica, claro está, pero es también un rol, un rol útil, precioso, indispensable para la ciudad y los individuos. Más que [como una] técnica [a la manera de] la retórica, la *parrhesía* debe caracterizarse como una modalidad del decir veraz. Para discernirla mejor, podemos oponerla a otras modalidades

* En este punto, una melodía pop procedente de un magnetófono interrumpe a Michel Foucault. Se oye a un concurrente precipitarse sobre su máquina.

Michel Foucault: "Creo que usted se ha equivocado. ¿Era acaso Michael Jackson? Tanto peor".

fundamentales del decir veraz que encontraremos en la Antigüedad, pero que hallaríamos sin duda, más o menos desplazadas, vestidas, formalizadas de maneras diversas, en otras sociedades, la nuestra incluida. A partir de la Antigüedad, y si tomamos las cosas justamente con la claridad en que ella nos las ha dejado, podemos definir cuatro modalidades fundamentales del decir veraz.

En primer término, el decir veraz de la profecía. Y en este punto voy a intentar hacer un análisis no de lo que decían los profetas (en cierta forma, de las estructuras de lo dicho por ellos), sino de la manera como el profeta se constituye y es reconocido por los otros como un sujeto que dice la verdad. El profeta es a buen seguro, al igual que el parresiasta, por supuesto, alguien que dice la verdad. Pero creo que la característica fundamental del decir veraz del profeta, de su veridicción, está en la postura de mediación que él asume. Por definición, el profeta no habla en su propio nombre. Habla por otra voz, su boca sirve de intermediaria a una voz que habla desde otra parte. El profeta transmite una palabra que es, en general, la palabra de Dios. Y articula y profiere un discurso que no es el suyo. Dirige a los hombres una verdad que viene de otra parte. El profeta también está en posición de intermediario en otro sentido, a saber, que se sitúa entre el presente y el futuro. El profeta es quien devela lo que el tiempo sustrae a los hombres y lo que ninguna mirada humana podría ver, ningún oído humano podría escuchar sin él; ésa es la segunda característica de su postura de intermediario. El decir veraz profético también es intermediario por el hecho de que, en cierta forma, desde luego, el profeta devela, muestra, ilumina lo que está oculto a los hombres, pero por otro lado, o, mejor, al mismo tiempo, no devela sin ser oscuro y no revela sin dar a lo que dice una envoltura determinada, que es la del enigma. Como consecuencia de ello, la profecía jamás propone, en el fondo, una prescripción unívoca y clara. No dice la verdad con toda crudeza en su lisa y llana transparencia. Aun cuando el profeta diga lo que debe hacerse, resta aún interrogarse, resta saber si se ha entendido bien, resta saber si uno no está todavía ciego, y además hay que cuestionar, vacilar, interpretar.

Ahora bien, la *parrhesía* se opone justamente punto por punto a esas diferentes características del decir veraz profético. El parresiasta se opone, como advertirán con claridad, al profeta en la medida en que éste no habla por sí mismo sino en nombre de algún otro, y articula una voz que no es la suya. Al contrario, y por definición, el parresiasta habla en su propio nombre. Es esencial que lo que formula sea su opinión, sean su pensamiento y su convicción.

Debe firmar sus dichos, y tal es el precio de su franqueza. El profeta no tiene que ser franco, incluso si dice la verdad. En segundo lugar, el parresiasta no dice el porvenir. Es cierto, revela y devela lo que la ceguera de los hombres no puede percibir, pero no levanta el velo que oculta el futuro. Levanta el velo de lo que es. El parresiasta no ayuda a los hombres a franquear de cierta manera lo que los separa de su porvenir, en función de la estructura ontológica del ser humano y el tiempo. Los ayuda en su ceguera, pero en su ceguera acerca de lo que son, acerca de ellos mismos, y por lo tanto no de una estructura ontológica sino de alguna falta, distracción o disipación moral, consecuencia de una desatención, una complacencia o una cobardía. Y es allí, en el juego entre el ser humano y su ceguera arraigada en una desatención, una complacencia, una cobardía o una distracción moral, donde el parresiasta cumple su papel, un papel de develador muy diferente, por consiguiente, como se darán cuenta, [del papel] del profeta, que por su parte se sitúa en el punto de articulación de la finitud humana y la estructura del tiempo. En tercer lugar, el parresiasta, también por definición, no habla mediante enigmas, a diferencia del profeta. Al contrario, dice las cosas lo más clara, lo más directamente posible, sin ningún disfraz, sin ningún adorno retórico, de modo que sus palabras pueden admitir de inmediato un valor prescriptivo. El parresiasta no deja nada librado a la interpretación. Es cierto, deja algo por hacer: deposita en aquel a quien se dirige la dura tarea de tener el coraje de aceptar esa verdad, de reconocerla y hacer de ella un principio de conducta. Encarga esta tarea moral, pero, a diferencia del profeta, no plantea el arduo deber de interpretar.

En segundo término, creo que el decir veraz parresiástico puede oponerse también a otro modo de decir veraz que fue muy importante en la Antigüedad, incluso más importante para la filosofía antigua, sin duda, que el decir veraz profético: el de la sabiduría. Como saben, el sabio —y en esto se opone además al profeta al que acabamos de referirnos— habla en su nombre, en su propio nombre. Y si es cierto que esa sabiduría pudo serle inspirada por un dios o transmitida por una tradición, una enseñanza más o menos esotérica, no por ello el sabio deja de estar presente en lo que dice, presente en su decir veraz. La sabiduría que formula es en verdad la suya propia. En lo que dice, el sabio manifiesta su modo de ser sabio, y en esa medida, si bien tiene cierta función de intermediario entre la sabiduría intemporal y tradicional y la persona a quien se dirige, no es simplemente un portavoz, como puede serlo el profeta. Es en sí mismo un sabio, y su modo de serlo como modo de ser personal lo califica

de tal, y lo autoriza a pronunciar el discurso de la sabiduría. En ese aspecto, al estar presente en su discurso de sabio y manifestar su modo de serlo en su discurso de sabiduría, está mucho más cerca del parresiasta que del profeta. Pero el sabio —esto es lo que lo caracteriza, al menos en virtud de una serie de rasgos que podemos identificar en la literatura antigua— mantiene su sabiduría en un retiro o, al menos, una reserva que es esencial. En el fondo, el sabio es sabio en y para sí mismo, y no necesita hablar. No está forzado a hablar, nada lo obliga a impartir su sabiduría, a enseñarla o manifestarla. Eso explica que, por decirlo de algún modo, el sabio sea estructuralmente silencioso. Y si habla, sólo lo hace interpelado por las preguntas de alguien o por una situación de urgencia para la ciudad. Eso explica también que sus respuestas —y en este sentido, entonces, puede emparentarse perfectamente con el profeta, y a menudo imitarlo y hablar como él— bien puedan ser enigmáticas y dejar a aquellos a quienes él se dirige en la ignorancia o la incertidumbre acerca de lo que ha dicho en concreto. Otra característica del decir veraz de la sabiduría estriba en que ésta dice lo que es, a diferencia de la profecía, en la que se dice lo que será. El sabio dice lo que **es**, vale decir, el ser del mundo y las cosas. Y si ese decir veraz del ser del mundo y las cosas puede asumir valor de prescripción, no es [bajo] la forma de un consejo ligado a una coyuntura, sino en la de un principio general de conducta.

Podemos muy bien leer y redescubrir esas características del sabio en el texto —aunque tardío, uno de los más ricos en diversas enseñanzas— de Diógenes Laercio, cuando éste hace el retrato de Heráclito. Primero, Heráclito vive en un retiro esencial. Se mantiene en el silencio. Y Diógenes Laercio recuerda a partir de qué momento y por qué se produce la ruptura entre él y los efesios. Los efesios habían enviado al exilio a Hermodoro, un amigo de Heráclito, precisamente porque era más sabio y mejor que ellos. Y habrían dicho: queremos “que entre nosotros nadie sea mejor que nosotros”.³⁷ Y si hay entre nosotros alguien mejor que nosotros, que se vaya a vivir a otra parte. Los efesios no soportan justamente la superioridad de quien habla con la verdad. Expulsan al parresiasta. Expulsaron a Hermodoro, que se vio obligado a marcharse, empujado y forzado

³⁷ Diógenes Laercio, “Héraclite”, en *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, p. 163 (también en Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro ix, § 2, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 1048) [trad. esp.: “Heráclito”, en *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

a ese exilio con que afectaban a quien era capaz de decir la verdad. Heráclito respondió por medio de un retiro voluntario. Como los efesios han castigado con el exilio al mejor de ellos, pues bien, dice, habría que sentenciar a muerte a todos los otros que valen menos que él. Y puesto que no se les da muerte, me voy. En lo sucesivo se niega, aunque se lo pidan, a dar leyes a la ciudad. En efecto, dice, la ciudad ya está dominada por una *ponerá politeia* (un modo malo de vida política). Entonces se retira y va a jugar —imagen célebre— a la taba con los niños. Y a quienes se indignan al ver a este hombre jugar a la taba con niños, responde: “¿De qué os sorprendéis, granujas? ¿Acaso no vale más esto que administrar la república con vosotros [*met’ hymón politéuesthai*: llevar la vida política con vosotros; Michel Foucault]?”.³⁸ Se retira a las montañas para entregarse al desprecio por los hombres (*misánthron*).³⁹ Y cuando le preguntan por qué calla, contesta: “Si me callo, es porque vosotros parloteáis”.⁴⁰ Diógenes Laercio comenta entonces que en ese retiro escribió su poema, en términos deliberadamente oscuros con el fin de que sólo la gente capaz pudiese leerlo y no fuera objeto de desdén por ser leído por todo el mundo sin distinción.⁴¹

A ese papel y esa caracterización del sabio, que en lo fundamental se calla, sólo habla cuando quiere y lo hace [únicamente] por enigmas, se oponen el personaje y las características del parresiasta. Éste no es alguien que mantenga una actitud esencial de reserva. Al contrario, su deber, su obligación, su responsabilidad, su tarea, consiste en hablar, y no tiene derecho a sustraerse a esa misión. Lo veremos precisamente con Sócrates, que lo recuerda a menudo en la *Apología*: ha recibido del dios la función de interpelar a los hombres, tomarlos por el brazo, hacerles preguntas. Una tarea que él no abandonará. Aun amenazado de muerte, la cumplirá hasta el final, hasta su último suspiro.⁴² Mientras el sabio se mantiene silencioso y sólo responde con parsimonia, lo menos posible, a las preguntas que pueden hacersele, el parresiasta es el interpelador incesante, permanente, insoportable. Segundo, así como el sabio es aquel que, justamente contra el telón de fondo de su silencio esencial, habla por enigmas, el parresiasta

³⁸ *Ibid.* (trad. de R. Genaille).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*, p. 167 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro IX, § 12, p. 1056).

⁴¹ *Ibid.*, p. 165 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro IX, § 5, p. 1050).

⁴² Platón, *Apologie de Socrate*, 30b, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 157 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Dialogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

debe hablar, y hacerlo con la mayor claridad posible. Para terminar, en tanto que el sabio dice lo que es, pero en la forma del ser mismo de las cosas y el mundo, el parresiasta interviene, dice lo que es, pero en la singularidad de los individuos, las situaciones y las coyunturas. Su papel específico no es decir el ser de la naturaleza y las cosas. En el análisis de la *parrhesía* se reencontrará de manera constante esa oposición entre el saber inútil que dice el ser de las cosas y el mundo y el decir veraz del parresiasta que siempre se aplica, cuestiona, apunta a individuos y situaciones para decir lo que son en realidad, decir a los individuos la verdad de sí mismos que se oculta a sus propios ojos, revelarles su situación actual, su carácter, sus defectos, el valor de su conducta y las consecuencias eventuales de la decisión que tomen. El parresiasta no revela a su interlocutor lo que es. Le devela o lo ayuda a reconocer lo que él es.

Por último, la tercera modalidad del decir veraz que puede oponerse al decir veraz del parresiasta es el decir veraz del profesor, el técnico, el [docente]. El profeta, el sabio y el que enseña.*

* Michel Foucault: "Bien, si les parece, porque tal vez estén unos cansados de escuchar y otros de no escuchar, unos de estar sentados y otros de estar de pie, y yo, de todos modos, de hablar, haremos una interrupción de cinco o diez minutos. Y volvemos a encontrarnos dentro de un rato, ¿de acuerdo? Trataré de terminar a eso de las once y cuarto. Gracias".

Clase del 1º de febrero de 1984

Segunda hora

El decir veraz del técnico – Objeto del decir veraz parresiástico: el ethos – La composición de los cuatro decires veraces en Sócrates – El decir veraz filosófico como articulación de las funciones de sabiduría y parrhesía – La predicación y la universidad en la Edad Media – Una nueva combinatoria de los decires veraces – La reconfiguración de las cuatro modalidades de veridicción en la época moderna.

[...]* TRATÉ PUES DE SEÑALAR en un primer momento las relaciones y diferencias entre el modo de decir veraz parresiástico y el modo de decir veraz profético, y luego el modo del decir veraz de la sabiduría. Y ahora querría, de manera muy esquemática, muy alusiva, indicar algunas de las relaciones que pueden advertirse entre la veridicción parresiástica y la veridicción del que enseña; en el fondo, me gustaría más decir: del técnico. Estos personajes (el médico, el músico, el zapatero, el carpintero, el maestro de armas, el gimnasiarca), con frecuencia mencionados por Platón en sus diálogos, socráticos o no, poseen un saber caracterizado como *tekhne*, *savoir-faire*, esto es, que implica conoci-

* Michel Foucault: [comienzo inaudible] “y ambigüedad de la *parrhesía* siempre limitada de las instituciones. En efecto, la sala 6 no estaba sonorizada, no está sonorizada, no será sonorizada. Les decían la verdad cuando les indicaban que la sala 6 no estaba sonorizada, pero lo que no les han dicho, y a mí tampoco, es que la sala 5 sí lo estaba. En todo caso, lo está a partir de ahora. Entonces, los que estén hartos de estar de pie o sentados en el suelo pueden encontrar en la sala 5 un lugar donde sentarse, leer el diario y conversar tranquilamente. ¿De acuerdo? Muy bien. Entonces, gracias y perdón. Y en lo sucesivo, si no entiendo mal, todos los miércoles la sala 5 se acoplará a ésta. Ya no serán entonces la 8 y la 6, sino la 8 y la 5. Eso es todo; perdón por lo que ha pasado”.

mientos, pero conocimientos que se encarnan en una práctica y entrañan, para su aprendizaje, no sólo un conocimiento teórico, sino todo un ejercicio (toda una *áskesis* o toda una *melete*).¹ Poseen ese saber, lo profesan y son capaces de enseñarlo a los demás. El técnico, que posee una *tekhne*, la ha aprendido y es capaz de enseñarla, es alguien –y en esto va a diferenciarse, claro, del sabio– que está obligado a decir la verdad o, en todo caso, a formular lo que sabe y transmitirlo a los otros. Después de todo, este técnico tiene cierto deber de palabra. Está obligado, de alguna manera, a decir el saber que posee y la verdad que conoce, porque ese saber y esa verdad están ligados a toda una tradición. Ese mismo hombre de la *tekhne* no habría podido aprender nada, desde luego, y hoy sabría poco y nada, si no hubiera tenido con anterioridad un técnico (*tekhmites*) como él que le enseñó, de quien fue alumno y que fue su maestro. Y así como no habría aprendido nada si alguien anterior a él no le hubiera dicho lo que sabía, para que su saber no muera luego de él será preciso que lo transmita.

En esta idea de la persona poseedora de un saber de *tekhne*, que lo ha recibido y va a transmitirlo, encontramos pues el principio de una obligación de hablar, que no se constata en el sabio pero sí en el parresiasta. Sin embargo, se ve a las claras que ese profesor, ese hombre de la *tekhne*, del *savoir-faire* y la enseñanza, no corre ningún riesgo en la transmisión del saber, en el decir veraz que él mismo ha recibido y va a transmitir, y en eso consiste su diferencia con el parresiasta. Todo el mundo sabe, y yo el primero, que nadie necesita ser valeroso para enseñar. Al contrario, el que enseña anuda o, en todo caso, espera o desea a veces anudar entre sí mismo y quien o quienes lo escuchan un lazo, lazo que es el del saber común, de la herencia, de la tradición, lazo que puede ser también el del reconocimiento personal o la amistad. Sea como fuere, en ese decir veraz se establece una filiación en el orden del saber. Ahora bien, hemos visto que el parresiasta, en contraste, corre un riesgo. Arriesga la relación que tiene con aquel a quien se dirige. Y al decir la verdad, lejos de establecer ese lazo positivo de saber común, de herencia, de filiación, de reconocimiento, de amistad, puede al contrario provocar su ira, reñir con el enemigo, suscitar

¹ Sobre estas dos nociones y su diferencia, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, por ejemplo, pp. 301-306, 436 y 437 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

la hostilidad de la ciudad, inducir la venganza y el castigo del rey, si éste es un mal soberano y un tirano. Y en ese riesgo puede poner en juego hasta su vida, porque puede pagar con ella la verdad que ha pronunciado. En el caso del decir veraz de la técnica, la enseñanza asegura en cambio la supervivencia del saber, mientras que la *parrhesía* arriesga la muerte de quien la practica. El decir veraz del técnico y del profesor une y enlaza. El decir veraz del parresiasta incurre en los riesgos de la hostilidad, la guerra, el odio y la muerte. Y si es cierto que la verdad del parresiasta —[cuando] se la admite, [cuando] el otro, frente a él, acepta el pacto y participa del juego de la *parrhesía*— puede entonces unir y reconciliar, sólo lo hace luego de inaugurar un momento esencial, fundamental, estructuralmente necesario: la posibilidad del odio y el desgarramiento.

Digamos por tanto, en forma muy esquemática, que el parresiasta no es el profeta que dice la verdad al develar, en nombre de otro y enigmáticamente, el destino. El parresiasta no es un sabio que, en nombre de la sabiduría, dice, cuando quiere y contra el telón de fondo de su propio silencio, el ser y la naturaleza (la *physis*). El parresiasta no es el profesor, el docente, el hombre del *savoir-faire* que dice, en nombre de una tradición, la *tekhne*. No dice pues ni el destino, ni el ser, ni la *tekhne*. Al contrario, en la medida en que asume el riesgo de desatar la guerra con los otros, en lugar de consolidar, como el profesor, el lazo tradicional al [hablar] en su propio nombre y con toda claridad, [en contraste con] el profeta que habla en nombre de algún otro, y [en la medida,] por último, [en que dice] la verdad de lo que es —verdad de lo que es en la forma singular de los individuos y las situaciones y no verdad del ser y de la naturaleza de las cosas—, pues bien, el parresiasta pone en juego el discurso veraz de lo que los griegos llamaban *ethos*.

El destino tiene una modalidad de veridicción que encontramos en la profecía. El ser tiene una modalidad de veridicción que encontramos en el sabio. La *tekhne* tiene una modalidad de veridicción que encontramos en el técnico, el profesor, el docente, el hombre del *savoir-faire*. Y para terminar, el *ethos* tiene su veridicción en la palabra del parresiasta y el juego de la *parrhesía*. Profecía, sabiduría, enseñanza, *parrhesía*: tenemos con ellas, creo, cuatro modos de veridicción que, [en primer lugar,] implican personajes diferentes; en segundo lugar, exigen modos de habla diferentes, y en tercer lugar, se refieren a ámbitos diferentes (destino, ser, *tekhne*, *ethos*).

De hecho, en este señalamiento no defino en esencia tipos sociales, históricamente distintos. No pretendo decir que en la civilización antigua había

cuatro profesiones o cuatro tipos sociales: el profeta, el sabio, el profesor y el parresiasta. Es cierto, puede suceder que esas cuatro grandes modalidades del decir veraz (el decir veraz profético, sabio, técnico y ético o parresiástico) correspondan ora a instituciones, ora a prácticas, ora a personajes que es posible distinguir con bastante claridad. Una de las razones por las cuales se privilegia el ejemplo de la Antigüedad es que permite precisamente desbrozar, en cierta forma, las diferentes [modalidades] del decir veraz, los diferentes modos de veridicción. Porque en la Antigüedad se los descubre bastante bien distinguidos y encarnados, formalizados, casi institucionalizados en formas diferentes. Tenemos la función profética, que se definía e institucionalizaba de manera bastante nítida. El personaje del sabio también se discernía bastante bien (vean el retrato de Heráclito). En cuanto al profesor, el técnico, el hombre de la *tekhné*, los vemos aparecer con mucha claridad en los diálogos socráticos (los sofistas eran justamente esa suerte de técnicos y profesores que pretendían tener una función universal). En lo concerniente al parresiasta, aparece de una manera muy precisa, [con] su propio perfil –volveremos a ello la vez que viene–, con Sócrates y a continuación con Diógenes y toda una serie de filósofos. Pero, por distintos que sean esos papeles, y aun cuando sea cierto que, en determinados momentos, determinadas sociedades o determinadas civilizaciones vemos que, de algún modo, esas cuatro funciones quedan a cargo de instituciones o personajes muy netamente diferenciados, hay que señalar que, en lo fundamental, no se trata de personajes o roles sociales. Esto me interesa y querría destacarlo: son en esencia modos de veridicción. Puede suceder –y sucederá muy a menudo, más que a la inversa– que esos modos de veridicción se combinen unos con otros y se los reencuentre en formas de discursos, tipos institucionales, personajes sociales que mezclan entre sí los modos de veridicción.

Vean cómo Sócrates combina ya elementos que son del orden de la profecía, la sabiduría, la enseñanza y la *parrhesía*. Sócrates es el parresiasta.² Pero recuerden: ¿de quién recibió su función de parresiasta, su misión de interpelar a la gente, tomarla del brazo y decirle: ocúpate un poco de ti mismo? Del dios de

² Con respecto a esta dimensión de la palabra socrática, véase ya Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2008, clase del 2 de marzo de 1983, pp. 286-296 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

Delfos y de la instancia profética que pronunció ese veredicto. Cuando van a preguntarle cuál es el más sabio de los hombres de Grecia, responde: Sócrates. Y éste comienza su misión para honrar esa profecía y honrar también al dios de Delfos que postula el principio del “conócete a ti mismo”.³ Su función de parresiasta no carece, por tanto, de alguna relación con esa función profética, pese a que se distingue de ella. Sócrates tiene asimismo una relación con la sabiduría, por parresiasta que sea. Esa relación está marcada por varios rasgos, que incumben a su virtud personal, su autodomínio, su abstención con respecto a todos los placeres, su resistencia frente a todos los sufrimientos, su capacidad de abstraerse del mundo. Acuérdense [de] la famosa escena en la que se mostraba insensible e inmóvil y no sentía el frío mientras era soldado y hacía la guerra.⁴ No hay que olvidar que en él se advierte asimismo ese rasgo de sabiduría, en algún sentido aun más importante, que consiste pese a todo en cierto silencio. Pues Sócrates no habla. No pronuncia discursos, no dice espontáneamente lo que sabe. Al contrario, se afirma como el que no sabe y el que, al no saber y saber simplemente que no sabe, va a mantener la reserva y el silencio y se conformará con interrogar. El interrogatorio es, si se quiere, una manera determinada de combinar con el deber de *parrhesía* (es decir, el deber de interpelar y hablar) la reserva esencial para el sabio, que se calla. Con la salvedad de que el sabio se calla porque sabe y tiene derecho a no manifestar su saber, mientras que Sócrates va a callarse tras decir que no sabe y lanzarse a interrogar a todo el mundo sin distinción, a la manera del parresiasta. Como ven, entonces, también en este caso el rasgo parresiástico se combina con los rasgos de sabiduría. Y para terminar, claro está, relación con el técnico, el docente. El problema socrático es, sin duda: ¿cómo enseñar la virtud y dar a los jóvenes las cualidades y los conocimientos necesarios, sea para vivir bien, sea asimismo para gobernar la ciudad como se debe? Acuérdense de *Alcibiades*.⁵ Acuérdense también —volveremos a esto la vez que viene— del final del *Laques*, cuando Sócrates acepta recibir, para enseñarles a ocuparse de sí mismos, a los hijos de Lisímaco y

³ Platón, *Apologie de Socrate*, 21a-e, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, pp. 145 y 146 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

⁴ Escena contada por Alcibiades en Platón, *Banquete*, 220a-d; cf. la referencia a ella en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., p. 49.

⁵ Véase el análisis de este diálogo en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clases del 6 y el 13 de enero de 1982, pp. 3-77.

[Melesias].⁶ Sócrates es, por lo tanto, el parresiasta, pero, reiterémoslo, en relación permanente, esencial con la veridicción profética, la veridicción de sabiduría y la veridicción técnica de la enseñanza.

Mucho más que como personajes, la profecía, la sabiduría, la enseñanza, la técnica y la *parrhesía* deben considerarse entonces como modos fundamentales del decir veraz. Está la modalidad que dice de manera enigmática lo que sucede con lo que se sustrae a todo ser humano. Está la modalidad del decir veraz que dice apodócticamente lo que pasa con el ser, la *physis* y el orden de las cosas. Está la veridicción que dice demostrativamente lo que sucede con los saberes y los *savoir-faire*. Y está por último la veridicción, que dice polémicamente lo que pasa con los individuos y las situaciones. Estos cuatro modos de decir veraz son, a mi entender, absolutamente fundamentales para el análisis del discurso, toda vez que en éste se constituye, para sí mismo y los otros, el sujeto que dice la verdad. Creo que, desde la cultura griega, el sujeto que dice la verdad adopta esas cuatro formas posibles: o es el profeta, o es el sabio, o es el técnico, o es el parresiasta. Me parece que podría ser interesante investigar cómo se combinan esas cuatro modalidades —que, insisto, no se identifican, de una vez por todas, con roles o personajes— en las diferentes culturas, sociedades o civilizaciones, en los diferentes modos de discursividad, en lo que podríamos llamar los diferentes “régimenes de verdad” que es posible encontrar en distintas sociedades.

Me parece —en todo caso, así procuré mostrárselo, incluso en forma esquemática— que en la cultura griega, entre fines del siglo V y comienzos del siglo IV a. C., pueden señalarse, bien distribuidos en una especie de rectángulo, esos cuatro grandes modos de veridicción: el del profeta y el destino; el de la sabiduría y el ser; el de la enseñanza y la *tekhné*, y el de la *parrhesía* con el *ethos*. Pero si estas cuatro modalidades son así bastante bien descifrables y separables y están separadas unas de otras en dicha época, uno de los rasgos de la historia de la filosofía antigua (y sin duda también de la cultura antigua en general) es una tendencia, entre el modo de decir veraz característico de la sabiduría y el modo de decir veraz característico de la *parrhesía*, a coincidir, a unirse, a ligarse uno a otro en una suerte de modalidad filosófica del decir veraz, un decir veraz muy diferente del profético y también de la enseñanza de las *tekhnai*, uno de cuyos ejemplos será la retórica. Veremos discernirse o, en todo caso, formarse un decir

⁶ Platón, *Lachès*, 200e, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 121 [trad. esp.: *Laches*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

veraz filosófico que pretenderá, cada vez con mayor insistencia, expresar el ser o la naturaleza de las cosas, sólo en cuanto ese decir veraz pueda incumbir, pueda ser pertinente, pueda articular y fundar un decir veraz sobre el *ethos* en la forma de la *parrhesía*. Y en esa medida, puede decirse que sabiduría y *parrhesía* van a confundirse, aunque sólo hasta cierto punto, claro está. Sea como fuere, van a parecer atraerse una a otra, va a haber algo así como un fenómeno de gravitación de la sabiduría y la *parrhesía*, una gravitación que se manifestará en los famosos personajes de filósofos que dicen la verdad de las cosas, pero sobre todo su verdad a los hombres, a lo largo de la cultura helenística y romana, o grecorromana. Ésa es, si se quiere, una posibilidad de análisis de una historia del régimen de la verdad concerniente a las relaciones entre *parrhesía* y sabiduría.

Si retomamos los cuatro grandes modos fundamentales de los que les he hablado, podríamos decir que el cristianismo medieval efectuó otros acercamientos. La filosofía grecorromana había acercado la modalidad parresiástica y la modalidad de la sabiduría. Me parece que en el cristianismo medieval se ve otro tipo de reagrupamiento: el de la modalidad profética y la modalidad parresiástica. El decir veraz sobre el porvenir (sobre lo que está oculto a los hombres debido a la finitud misma de éstos y la estructura del tiempo, lo que les espera y la inminencia del acontecimiento todavía oculto) y el decir veraz a los hombres sobre lo que ellos son, esas dos [modalidades] fueron objeto de un paralelo muy singular en una serie de [tipos] de discursos y, por lo demás, también de instituciones. Pienso en la predicación y los predicadores, sobre todo en esos predicadores que, a partir del movimiento franciscano y dominico, van a atravesar todo el mundo occidental y toda la Edad Media, para desempeñar un papel histórico absolutamente considerable en la perpetuación —pero asimismo en la renovación, la transformación— [de] la amenaza para el mundo medieval. En esa sociedad, aquellos predicadores tuvieron a la vez el papel de profetas y el de parresiastas. Quien dice la inminencia amenazante del mañana, del Reino de los Últimos Días, del Juicio Final o de la muerte que se acerca, dice al mismo tiempo a los hombres lo que ellos son, y les señala francamente, con toda *parrhesía*, cuáles son sus faltas, sus crímenes, y en qué aspectos y cómo deben cambiar su modo de ser.

Frente a ello, me parece que esa misma sociedad medieval, esa misma civilización medieval, tendió a aproximar los otros dos modos de veridicción: la modalidad de la sabiduría que dice el ser de las cosas y su naturaleza, y la modalidad de la enseñanza. Decir la verdad sobre el ser y decir la verdad sobre el

saber, tal fue la tarea de una institución, tan específica de la Edad Media como lo había sido la predicación: la universidad. La predicación y la universidad son a mi juicio instituciones propias de la Edad Media, en las cuales vemos agruparse, de a dos, las funciones de las que les he hablado, y que definen un régimen de veridicción, un régimen del decir veraz muy diferente del que podíamos encontrar en el mundo helenístico y grecorromano, donde *parrhesia* y sabiduría estaban más bien combinadas.

¿Y la época moderna?, me dirán ustedes. No lo sé con exactitud. Sin duda, habría que analizarlo. Podríamos quizá decirnos –pero son hipótesis, y ni siquiera eso: palabras casi incoherentes– que la modalidad del decir veraz profético se encuentra en unos cuantos discursos políticos, discursos revolucionarios. En la sociedad moderna, el discurso revolucionario, como todo discurso profético, habla en nombre de algún otro, habla para expresar un porvenir, un porvenir que ya tiene, hasta cierto punto, la forma del destino. En cuanto a la modalidad ontológica del decir veraz que dice el ser de las cosas, reaparecería sin duda en cierta modalidad de discurso filosófico. La modalidad técnica del decir veraz se organiza en mucho mayor medida alrededor de la ciencia que de la enseñanza, o, en todo caso, alrededor de un complejo constituido por las instituciones de ciencia e investigación y las instituciones de enseñanza. Y con respecto a la modalidad parresiástica, creo justamente que, como tal, ha desaparecido y ya no se la encuentra sino injertada y apoyada en una de las otras tres modalidades. El discurso revolucionario, cuando adopta la forma de una crítica de la sociedad existente, cumple el papel de discurso parresiástico. El discurso filosófico, como análisis, reflexión sobre la finitud humana, y crítica de todo lo que puede, sea en el orden del saber o en el de la moral, desbordar los límites de esa finitud, representa en algún aspecto el papel de la *parrhesia*. En lo concerniente al discurso científico, cuando se despliega –y no puede no hacerlo, en su desarrollo mismo– como crítica de los prejuicios, de los saberes existentes, de las instituciones dominantes, de las maneras de hacer actuales, tiene en verdad ese papel parresiástico. Eso es lo que quería decirles.*

* Michel Foucault prosigue: “Tenía la intención de comenzar a hablarles de la *parrhesia* tal y como pretendo estudiarla este año. Pero ¿de qué serviría? Tendría cinco minutos, y habría que volver a empezar la vez que viene. Entonces, si lo prefieren, vamos a ir a tomar un café. Podría decirles: me complace responder a sus preguntas, pero temo que la cosa no sea de gran significación en auditorios...”

[Respuesta a una pregunta del público acerca del seminario cerrado:]

Tengo que decirles dos cosas, esta cuestión y otra cosita. Sobre el seminario, les reitero que hay aquí un problema institucional y jurídico. En principio, no tenemos derecho a hacer un seminario cerrado. Y cuando me sucedió hacerlo —el que hicimos [sobre] Pierre Rivière, por ejemplo, algunos quizá se acuerden—, hubo quejas. En efecto, desde un punto de vista jurídico no hay derecho a organizarlo. Sin embargo, en el caso de algunos tipos de trabajos, pedir [por un lado] a los profesores que presenten públicamente un estado de sus investigaciones e impedirles [por otro] dictar un seminario cerrado donde puedan, con estudiantes, hacer esas investigaciones me parece que es contradictorio. En otras palabras, se puede pedir a un profesor que informe sobre sus investigaciones en una enseñanza pública, y nada más que eso, si se trata de investigaciones que puede hacer solo. Y si se quiere, ésa es una de las razones puramente técnicas por las cuales, en efecto, desde hace años hago cursos sobre la filosofía antigua, porque basta después de todo con tener los doscientos volúmenes de la colección Budé a mi disposición, y ya está. No hace falta un trabajo de equipo. Pero si —es lo que me gustaría hacer— quiero estudiar las prácticas, formas, racionalidades de gobierno en la sociedad moderna, sólo puedo hacerlo verdaderamente en equipo. Ahora bien, comprenderán con claridad que —y con esto no ofendo a nadie aquí— este auditorio no puede constituir un equipo. Lo que querría, entonces, es ganarme el derecho a dividir la enseñanza en dos: una enseñanza pública tal como lo establecen los estatutos, pero también una enseñanza o una investigación en grupo cerrado, que es, a mi entender, la condición para poder llevar adelante o, en todo caso, renovar la enseñanza pública que damos. Me parece que hay una contradicción en el hecho de pedir a la gente que haga investigación y dicte una enseñanza pública si no se brindan a esa investigación que debe hacer los respaldos institucionales que la hagan posible.

En segundo lugar, entonces, una cosita: es probable —como saben, nunca sé muy bien qué voy a hacer de una semana a otra— que les dé, la semana que viene o tal vez la siguiente, una clase [o] la mitad de una clase sobre uno de los dos últimos libros de Dumézil, el que se ocupa, saben, del “monje negro de gris”, que concierne a Nostradamus y que contiene una segunda parte sobre Sócrates (el *Fedón* y el *Critón*). Entonces, como es un texto difícil, si algunos de ustedes quieren o tienen la oportunidad de leerlo antes —como es obvio, no planteo ninguna obligación, no estamos en un seminario cerrado, ustedes hacen lo que quieren—, me gustaría hablar de él, sin duda dentro de quince días o quizá la semana que viene.

[Pregunta del público:] ¿En el marco de un seminario o del curso?

Del curso. Simplemente, me doy perfecta cuenta de que si quiero dictar una clase sobre ese asunto, habrá que suponer que la gente tenga una idea de lo que dice el libro. Eso es todo, muchas gracias.

Clase del 8 de febrero de 1984

Primera hora

La parrhesía eurípidea: un privilegio del ciudadano bien nacido – Crítica de la parrhesía democrática: nociva para la ciudad, peligrosa para quien la ejerce – La reserva política de Sócrates – El desafío en forma de chantaje de Demóstenes – La imposibilidad de una diferenciación ética en democracia: el ejemplo de “La República de los atenienses” – Cuatro principios del pensamiento político griego – La inversión platónica – La vacilación aristotélica – El problema del ostracismo.

[QUERRÍA RETOMAR el problema de] la *parrhesía* donde lo dejé el año pasado, y tratar de esquematizar un poco una transformación que me parece importante en esa historia, es decir, el paso de una práctica, un derecho, una obligación, un deber de veridicción definidos en relación con la ciudad, las instituciones de la ciudad, el estatus del ciudadano, a otro tipo de veridicción, otro tipo de *parrhesía* que, por su parte, se definirá con respecto, no a la ciudad (la *polis*), sino a la manera de hacer, de ser y de conducirse de los individuos (el *ethos*), y también con respecto a su constitución como sujetos morales. Y, a través de esa transformación de una *parrhesía* orientada hacia la *polis* y ajustada a ella en una *parrhesía* orientada hacia el *ethos* y ajustada a él, me gustaría mostrarles hoy cómo pudo constituirse, al menos en algunos de sus rasgos fundamentales, la filosofía occidental como forma de práctica del discurso veraz.

Primero, [un] breve recordatorio. Perdónenme, será a la vez esquemático, repetitivo [para] quienes estuvieron aquí el año pasado, pero acaso indispensable para aclarar las cosas y reactualizar el problema. Como recordarán, el año pasado se trató de la *parrhesía* en el campo político y en el marco de las instituciones democráticas. La palabra *parrhesía* se atestigua por primera vez en

textos de Eurípides. Y en ellos, el término aparecía para designar el derecho a hablar, el derecho a tomar públicamente la palabra, a proponer en cierto modo la propia palabra, para expresar una opinión en un orden de cosas que interesaba a la ciudad. Decir su palabra en los asuntos de la ciudad: ése es el derecho que se designa mediante el término *parrhesía*. Y a través de varios textos de Eurípides pudimos ver, en primer lugar, que esa *parrhesía*, ese derecho a pronunciar la palabra, era un derecho del que no se disfrutaba si uno no era un ciudadano de nacimiento. Recordarán a Ión, que no quería volver a Atenas en la condición de hijo de un padre que no era ciudadano ateniense y de una madre desconocida.¹ Para poder ejercer su *parrhesía*, Ión quería tener un derecho de nacimiento. En segundo lugar, también pudimos ver que ese derecho de *parrhesía* no se poseía cuando uno estaba exiliado en una ciudad extranjera. Supongo que se acuerdan del diálogo, en *Las fenicias*, entre Yocasta y Polinices. Yocasta se encuentra con Polinices que regresa del exilio y le pregunta: y bien, ¿qué es el exilio? ¿Es algo tan duro? Y Polinices le responde: por supuesto, es lo más duro que pueda soportarse, porque en el exilio uno no posee la *parrhesía*, no tiene derecho a hablar y, por lo tanto, resulta ser el esclavo (el *doulos*) de los amos y ni siquiera puede oponerse a su locura.² En tercer y último lugar, vimos que esa *parrhesía*, aun cuando uno fuera ciudadano, aun cuando estuviera en su propia ciudad, aun cuando la poseyera por derecho de nacimiento, podía perderse si, de una manera u otra, una mancha, un deshonor, una vergüenza cualquiera llegaba a marcar a la familia. Era el texto de [*Hipólito*],* en el momento en que Fedra confiesa su amor y teme que su falta confesada prive a sus propios hijos de la *parrhesía*.³ Por tanto, la *parrhesía* aparecía a través de todos

¹ Para el análisis de *Ión*, la tragedia de Eurípides, cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2008, clases del 19 y el 26 de enero de 1983, pp. 71-136 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

² Eurípides, *Les Phéniciennes*, versos 388-394, trad. de H. Grégoire y L. Méridier, París, Les Belles Lettres, 1950, p. 170 [trad. esp.: *Las fenicias*, en *Tragedias*, vol. 3, Madrid, Cátedra, 2000]. Cf. el estudio de este texto en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 2 de febrero de 1983, pp. 147 y 148.

* Foucault dice "*Fedra*", confundiendo el título de Eurípides con el que le dará Racine.

³ Eurípides, *Hyppolyte*, versos 421-423, trad. de L. Méridier, París, Les Belles Lettres, 1927, p. 45 [trad. esp.: *Hipólito*, en *Tragedias*, vol. 1, Madrid, Cátedra, 1985]. Véase el estudio de

esos textos como un derecho y un privilegio que formaban parte de la existencia de un ciudadano bien nacido, honorable, y le daban acceso a la vida política, una vida política entendida como posibilidad de opinar y contribuir, de tal modo, a la toma de decisiones colectivas. La *parrhesía* era un derecho que había que conservar a cualquier precio, un derecho que debía ejercerse en toda la medida de lo posible, una de las formas de manifestación de la existencia libre de un ciudadano libre, si [tomamos] esta palabra "libre" [en] su sentido pleno y positivo, es decir: una libertad que nos da derecho a ejercer nuestros privilegios en medio de los otros, con respecto a los otros y sobre los otros.

Ahora bien —el año pasado nos detuvimos en esta dirección—, en textos ulteriores, la *parrhesía* apareció bajo una luz un poco diferente. En los textos de fines del siglo v a. C. y sobre todo del siglo iv (textos filosóficos y políticos en su mayor parte), la *parrhesía* se presentaba mucho menos como un derecho que había que ejercer en la plenitud de la libertad que como una práctica peligrosa, de efectos ambiguos, y que no debía ejercerse sin precauciones ni límites. Y, de Platón a Demóstenes pasando por Isócrates, pudimos ver el desarrollo de esta desconfianza con respecto a la *parrhesía*.⁴ Podemos caracterizar esta crisis de la *parrhesía*, tal como aparece en la literatura filosófica y política del siglo iv —y es en ese punto donde querría comenzar a articular el curso de este año—, mediante dos grandes fenómenos.

Primero: crítica de la *parrhesía* democrática. Y aquí me gustaría tratar de mostrarles cómo se efectúa esa crítica, cómo y por qué el pensamiento filosófico y político griego de Platón a Aristóteles llegó en ella a poner en tela de juicio la posibilidad de las instituciones democráticas de dar lugar al decir veraz. Si las instituciones democráticas no son capaces de dar lugar al decir veraz y hacer intervenir la *parrhesía* tal y como ésta debería hacerlo, es porque les falta algo. Procuraré pues mostrarles que ese algo es lo que podríamos llamar "diferenciación ética".

Seamos un poco más precisos y exactos. En la crítica de la *parrhesía* democrática cuyo desarrollo constatamos en los textos filosóficos y políticos del siglo

este texto en M. Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clase del 2 de febrero de 1983, pp. 148 y 149.

⁴ Sobre el desarrollo de dicha desconfianza a partir de los tres autores mencionados, cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clases del 2 y el 9 de febrero de 1983, pp. 137-204; si bien sólo se cita a Demóstenes ("Primera filípica") de pasada, los textos de Isócrates ("Sobre la paz") y de Platón son objeto de un amplio aprovechamiento.

IV a. C., se trata en realidad de criticar la democracia, las instituciones democráticas, las prácticas de la democracia en sus pretensiones tradicionales —como podían aparecer por ejemplo, al menos de manera alusiva, en Eurípides— de ser el lugar privilegiado para el surgimiento del decir veraz. Atenas, ciudad democrática, orgullosa de sus instituciones, pretendía ser la ciudad en la cual el derecho a hablar, a tomar la palabra, a decir la verdad, y la posibilidad de aceptar el coraje de ese decir veraz se realizaban en los hechos mejor que en ningún otro lado. Lo que se pone en entredicho es esa pretensión, de la democracia en general y de la democracia ateniense [en particular]. Los valores parecen invertirse y la democracia se presenta, al contrario, como el lugar donde la *parrhesía* (el decir veraz, el derecho a dar la propia opinión y el coraje de oponerse a la de los otros) va a llegar a ser cada vez más imposible o, en todo caso, peligrosa. Esta crítica contra la pretensión de las instituciones democráticas a ser el lugar de la *parrhesía* asume dos aspectos.

En primer término, en la democracia, la *parrhesía* es peligrosa para la ciudad. Lo es porque es la libertad, atribuida a todos de manera indiscriminada, de tomar la palabra. En efecto, en la democracia, la libertad de tomar la palabra ya no se ejerce como el privilegio legal de quienes son capaces, por su mismo nacimiento, su estatus, su posición, de decir la verdad y hablar útilmente en la ciudad. En la democracia, la *parrhesía* es la autorización [acordada] a cada cual para decir su opinión, lo que está conforme a su voluntad particular, lo que le permite satisfacer sus intereses o sus pasiones. La democracia, por consiguiente, no es el lugar donde la *parrhesía* vaya a ejercerse como un privilegio y un deber. Es el lugar donde la *parrhesía* se ejercerá como la libertad de cada uno y de todos de decir cualquier cosa, es decir, lo que les plazca. Y de tal modo, recordarán que Platón, en la *República* (libro VIII, 557 b),⁵ menciona esa ciudad llena de libertad y hablar franco (*eleuthería* y *parrhesía*), la ciudad abigarrada y variopinta, la ciudad sin unidad en la cual cada uno da su opinión, sigue sus propias decisiones y se gobierna como quiere. En ella hay tantas *politeiai* (constituciones, gobiernos) como individuos. De igual manera, Isócrates, al comienzo del discurso “Sobre la paz” (acápite 13), alude a los oradores a quienes los

⁵ “Ante todo, ¿no es verdad que en un Estado como éste el hombre es libre y que en él reinan por doquier la libertad [*eleuthería*], el hablar franco [*parrhesía*], la licencia de hacer lo que uno quiera?” (Platón, *La République*, libro VIII, 557 b, trad. de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, p. 26 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977]).

atenienses escuchan con complacencia. ¿Y quiénes son esas personas que se levantan, toman la palabra, dan su opinión y son escuchadas? Pues bien, son borrachos, gente que no obra con juicio (*tous noun ouk ékhontas*: los que no son sensatos), y, asimismo, los que se reparten la fortuna pública y los dineros del Estado.⁶ Así, en esta libertad parresiástica, entendida como autorización dada a todos sin distinción para hablar (buenos y malos oradores, hombres interesados u hombres dedicados a la ciudad), todo, discursos veraces y discursos falsos, opiniones útiles y opiniones nefastas o nocivas, se yuxtapone, se entremezcla en el juego de la democracia. Se advierte entonces que, en ésta, la *parrhesía* es un peligro para la ciudad. Ése era el primer aspecto. Lo recordarán, ya hicimos referencia a varios de estos textos.

El segundo aspecto que preocupa, en lo tocante a la *parrhesía* democrática o la democracia como lugar presuntamente privilegiado para la *parrhesía*, es el hecho de que, en la democracia, la *parrhesía* es peligrosa, no sólo para la ciudad misma, sino para el individuo que trata de ejercerla. Y entonces, la *parrhesía* se considera bajo otro aspecto. En el primer peligro, se la veía revelarse como la libertad dada a cada quien para decir cualquier cosa. Ahora, la *parrhesía* aparece como peligrosa en cuanto exige, de quien quiere utilizarla, cierto coraje que, en una democracia, corre el riesgo de que no se le haga honor. En efecto, entre todos los oradores que se enfrentan, en la baraúnda de la que habla Platón ([es] la imagen de la nave en el libro VI de la *República*),⁷ esa baraúnda de todos los oradores que se enfrentan, intentan seducir al pueblo y apoderarse del timón, ¿cuáles serán escuchados, cuáles serán aprobados, seguidos y amados? Los que agradan, los que dicen lo que el pueblo quiere, los que lo adulan. Y los otros, al contrario, los que dicen o procuran decir lo que es cierto y está bien, y no lo que agrada, no serán escuchados. Peor, suscitarán reacciones negativas, irritarán, inflamarán la ira. Y su discurso veraz los expondrá a la venganza o el castigo. Sócrates, como recordarán, se refiere a ese peligro sufrido por el individuo que dice la

⁶ "Hacéis trabajar a los más viciosos de los que se presentan en la tribuna, y creéis ver mejores demócratas entre los borrachos que entre las personas sobrias, entre los insensatos que entre las personas razonables, entre los que se reparten la fortuna pública que entre los que consagran a vuestro servicio sus recursos personales" (Isócrates, "Sur la paix", § 13, en *Discours*, vol. 3, trad. de G. Mathieu, París, Les Belles Lettres, 1942, p. 15 [trad. esp.: "Sobre la paz", en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1980]). Véase el análisis de este discurso de Isócrates en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 9 de febrero de 1983, pp. 174 y 175.

⁷ Platón, *La République*, libro VI, 488a-489a, *op. cit.*, pp. 107 y 108.

verdad en el espacio democrático en un pasaje muy preciso de la *Apología*. Luego de explicar cuál era la misión que le había asignado el dios —una misión consistente en interrogar uno tras otro a los distintos ciudadanos, ya fuera interpellándolos en la calle o visitándolos en sus talleres y sus casas—, Sócrates se objeta a sí mismo: pero, después de todo, ya que pretendo ser tan útil a la ciudad, ¿por qué nunca actué públicamente? ¿Por qué nunca subí a la tribuna para expresar mi opinión, mi juicio, y dar consejos a la ciudad en general? Y él mismo se responde:

Si me hubiera consagrado hace ya tiempo a la política, estaría muerto desde hace mucho [...] No os enfadéis [dice a sus jueces; Michel Foucault] al escucharme decir esas verdades: no hay hombre alguno que pueda evitar morir, por poco que se oponga generosamente [*gnesios*: por motivos nobles; Michel Foucault], sea a vosotros, sea a cualquier otra asamblea popular, y se afane en impedir, en su ciudad, las injusticias y las ilegalidades.⁸

Por consiguiente, el hombre que hable por motivos nobles y que, por esos mismos motivos, se oponga a la voluntad de todos, se expondrá a la muerte, dice Sócrates. Aparece este problema (que veremos hoy o la vez que viene): ¿por qué Sócrates, que no tiene miedo de exponerse a la muerte en nombre de cierta práctica de la *parrhesía* que no ha querido abandonar, no ha aceptado, empero, practicar esa *parrhesía* política y democrática frente a la asamblea? Pero ésa es otra cuestión.⁹ Sea como fuere, aquí se designa con claridad el peligro de la *parrhesía* como decir veraz en la práctica democrática, un peligro no para la ciudad en general, sino para el individuo que tiene nobles motivos y que, por esos nobles motivos, quiere oponerse a la voluntad de los demás.

Encontramos la mención del mismo tipo de peligros en Isócrates, en el comienzo mismo del discurso “Sobre la paz” del que les hablaba hace un momento, cuando Isócrates dice, por ejemplo:

Advierto que no acordáis igual audiencia a todos los oradores. A los unos prestáis vuestra atención, mientras que no toleráis la voz de los otros. Nada debe

⁸ Platón, *Apologie de Socrate*, 31 d-e, en *Ceuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, pp. 159 y 160 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

⁹ Se encontrará un primer tratamiento de esta cuestión en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clase del 2 de marzo de 1983, pp. 290-295.

sorprender, por lo demás, en ese comportamiento que mostráis, pues siempre acostumbrasteis expulsar de la tribuna a todos los oradores que no hablaban conforme a vuestros deseos.¹⁰

Sé, concluye Isócrates, que es peligroso oponerse a las opiniones de ustedes, puesto que, si bien estamos en una democracia, no hay *parrhesía*.¹¹

Como ven, pues, la noción de *parrhesía* se disocia. Por un lado, aparece como la libertad peligrosa, otorgada a todo el mundo sin distinción alguna, de decir cualquier cosa. Y por otro está la buena *parrhesía*, la *parrhesía* valerosa (la del hombre que dice generosamente la verdad, y aun la verdad que disgusta), que es peligrosa para el individuo que la usa y para la cual no hay lugar en la democracia. O esta última da cabida a la *parrhesía*, y la libertad resultante no puede más que ser peligrosa para la ciudad, o la *parrhesía* es una actitud valerosa consistente en proponerse decir la verdad, y entonces no tiene lugar en la democracia.

Encontraríamos igualmente muchas referencias a esta crisis, esta crítica, esta denuncia de la democracia como incapaz de dar cabida a la buena *parrhesía*, en numerosos discursos de Demóstenes. Remito a quienes se interesen en ello al "Olintiaco tercero", donde, por ejemplo, aquél comienza por presentar una grave acusación contra sus conciudadanos: ustedes están hoy reducidos a la servidumbre, y se creen dichosos porque reciben dinero para los espectáculos.¹² Y después de decir de tal modo una verdad, ofensiva, desde luego, para aquellos a quienes se dirige, después de decir esa verdad valerosa, Demóstenes se apresura a agregar: pero bien sé que tras expresarme con ese lenguaje y tacharlos de gente que se satisface con el dinero que le dan para los espectáculos, "no me sorprendería que ese lenguaje [con el que acabo de dirigirme a vosotros; Michel Foucault] me costara más caro de lo que puede costarles [a los malos oradores;

¹⁰ Isócrates, "Sur la paix", § 3, *op. cit.*, p. 12. Cf. un primer análisis de este mismo discurso en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 9 de febrero de 1983, pp. 174 y 175.

¹¹ "Por mi parte, bien sé que es duro mostrarse en oposición a vuestro estado de ánimo, y que en plena democracia no hay libertad de palabra [*parrhesía*]" (Isócrates, "Sur la paix", § 14, *op. cit.*, p. 15).

¹² Demóstenes, "Troisième Olynthienne", § 31, en *Harangues*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 134 [trad. esp.: "Olintiaco tercero", en *Discursos políticos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1980].

Michel Foucault] el mal que os han hecho. No toleráis la franqueza [el hablar franco, la *parrhesía*, dice el texto; Michel Foucault] sobre todos los temas, y me asombra que hoy me hayáis dejado hablar”.¹³ Se despliega aquí una especie de juego parresiástico bastante corriente en los oradores de la época y en el propio Demóstenes, con el cual, como ven, se trata de forzar al oyente a aceptar una verdad que lo ofende, se obliga al pueblo de Atenas a escuchar estas palabras: eres un pueblo que se contenta con el dinero que te entregan para los espectáculos. Se lo fuerza a aceptar esta verdad ofensiva, con un nuevo reproche que lo ofende por segunda vez. Y ese reproche consiste en decir: de todas maneras, ustedes no son capaces de aceptar la verdad. Primero, aceptan dinero para los espectáculos y con eso están satisfechos. Segundo, al decirles esto, conozco el riesgo que corro, y es muy probable que ustedes me castiguen por haberlo dicho. Es una suerte de desafío en forma de chantaje para que el discurso veraz pueda tener cabida. Un siglo después de Eurípides, el discurso veraz en la democracia ya no aparece como un privilegio ostentado por quien responde a una serie de condiciones. El discurso veraz sólo puede pasar por una operación de desafío planteado como chantaje: voy a decirles la verdad, y me arriesgo así a que ustedes me castiguen; pero si les digo de antemano que corro ese riesgo, es probable que la actitud les impida castigarme y me permita decir la verdad.

Es el mismo mecanismo que encontramos al comienzo de la “Tercera filípica”, cuando Demóstenes menciona la concesión sin control del derecho de hablar y su atribución sin límites en las instituciones atenienses. Destaca el placer con el cual el pueblo escucha a quienes lo adulan, recuerda la desaparición —como consecuencia, efecto de dichas instituciones y la complacencia ante la adulación— de la *parrhesía* en cuanto decir veraz, y hace hincapié en los riesgos que él mismo corre al hablar tal cual lo ha hecho. Y vuelve a plantear en estos términos el desafío en forma de chantaje: o renuncian a escuchar únicamente a los aduladores, y aceptan escuchar la verdadera *parrhesía*, o, de lo contrario, me callo. Tenemos entonces ese texto (“Tercera filípica”):

Si os digo francamente algunas verdades, atenienses, no creo que haya motivo para que os disgustéis. Reflexionad un instante. Queréis que el hablar franco [*parrhesía*] sobre cualquier otro tema sea un derecho para todo el mundo en nuestra ciudad; lo otorgáis incluso a los extranjeros y, más aun, a los esclavos;

¹³ Demóstenes, “Troisième Olynthienne”, § 32, *op. cit.*, p. 134.

y, de hecho, podríamos ver en vuestras casas a muchos criados que dicen todo lo que quieren con mayor libertad que los ciudadanos en otras ciudades.¹⁴

Ésa es, por tanto, la *parrhesía* en la democracia ateniense: todo el mundo –incluso los criados, incluso los esclavos– puede hablar libremente. Pero la *parrhesía* (el hablar franco) en su sentido positivo, como coraje de decir la verdad, ha sido expulsada de la tribuna. Habida cuenta de que hay *parrhesía* como licencia para todo el mundo, no puede haberla como coraje de decir la verdad. ¿Cuál es el resultado? Pues bien, dice Demóstenes, el resultado es que, en las asambleas, el pueblo se deleita al escucharse adulado por discursos que sólo aspiran a complacerlo. Pero a continuación, cuando los acontecimientos se precipitan, su salvación misma está en peligro. Si ustedes, el pueblo, muestran ahora esa disposición de ánimo –y aquí está el desafío planteado como chantaje–, ya no tengo nada que decirles y sólo me resta callar. Si, al contrario, quieren tener a bien escuchar y no castigarme por la verdad que voy a decirles, si tienen a bien escuchar lo que reclama su interés sin exigir que se los adule, estoy dispuesto a hablar.

Así se formula entonces esta crítica de la *parrhesía* democrática o, mejor, esta indicación de una especie de imposibilidad de dar intervención, en las instituciones democráticas, a la *parrhesía* en el sentido pleno y positivo del término. Pero ahora puede plantearse la pregunta: ¿qué razón se aduce para que, en el juego democrático, el discurso veraz no se imponga al discurso falso? ¿Cómo puede ser, en resumidas cuentas, que un orador valeroso, un orador que dice la verdad, no sea capaz de granjearse el reconocimiento? O, para decirlo de otra manera, ¿cómo puede ser que gente que escucha al orador que dice la verdad no esté en estado y condiciones de entenderlo, escucharlo y reconocerlo? ¿Por qué y cómo, por qué motivo, la división entre el discurso veraz y el discurso falso no puede hacerse en la democracia? Creo que nos encontramos aquí ante un problema fundamental y que es preciso tratar de comprender. ¿Qué factores motivan que en democracia el discurso veraz sea impotente? ¿La impotencia de ese discurso le es inherente? Indudablemente no. En cierto modo, se trata de una impotencia contextual. Es una impotencia debida al marco institucional en el cual ese discurso veraz aparece y procura hacer valer su verdad. La impotencia del discurso veraz en la democracia no obedece, claro está, al

¹⁴ Demóstenes, “Troisième Philippique”, § 3, en *Harangues*, vol. 2, *op. cit.*, p. 93 [trad. esp.: “Tercera filípica”, en *Las filípicas – Sobre la corona*, Madrid, Cátedra, 2007].

discurso mismo, al hecho de que sea veraz. Obedece a la estructura propia de la democracia. ¿Por qué no permite ésta la discriminación entre el discurso veraz y el discurso falso? Porque en ella no se puede distinguir al buen y al mal orador, el discurso que dice la verdad y es útil a la ciudad, del discurso que miente, adula y es perjudicial.

El hecho de que la democracia no pueda ser el lugar del discurso veraz es un tema que va a circular a través de esta crítica que [encontramos] a lo largo del siglo IV a. C. Y para tratar de insistir un poco en el argumento central a partir del cual van a asomar todas esas críticas, creo que podemos referirnos a su formulación, en cierto sentido la más tosca, la más simple, la más esquemática, cruda y grosera, pero también la más significativa. El principio de que en la democracia no puede haber división entre discurso veraz y discurso falso lo encontramos formulado en un texto, durante mucho tiempo atribuido a Jenofonte, [pero] que en realidad tiene otro origen [y] se escribió sin duda entre fines del siglo V y comienzos del siglo IV. Dicho texto es el que se llama "La República de los atenienses". Se trata de hecho de un panfleto, un panfleto de manifiesto origen aristocrático y que se presenta bajo la forma, ligeramente retorcida, de un elogio paradójico, un falso elogio de la democracia ateniense, un canto irónico en su honor que, desde luego, se da vuelta para convertirse en una crítica violenta. Con el pretexto de poner de relieve todos los méritos de la democracia de Atenas, el autor propone, para sostenerlos, razones que son tan irrisorias, motivos tan detestables, que el elogio se reconoce al punto como una crítica fundamental, radical de las instituciones atenienses. Todas esas modulaciones en torno de la forma del elogio eran frecuentes en la literatura griega del siglo IV a. C.

En ese elogio paradójico, un elogio crítico, un elogio chocarrero de la democracia ateniense, hay justamente unas cuantas líneas dedicadas al problema preciso de la *parrhesía*. Las encontramos en el capítulo I. En ese pasaje, el autor de "La República de los atenienses" menciona algunas ciudades en las cuales, dice, los encargados de hacer las leyes son los más hábiles (los más competentes, diríamos por nuestra parte). En esas mismas ciudades, prosigue, quienes castigan, quienes manejan las riendas, quienes reprimen a los malos ciudadanos y les imponen los castigos necesarios, son los buenos ciudadanos. Y para terminar, es la gente honesta (*khrestói*) la que delibera y toma las decisiones, en tanto que a los insensatos, a los locos (*hoi mainómomenoi*: quienes carecen de cabeza), en vez de otorgarles el derecho a la palabra, se les impide

bouleuein (participar en las instancias deliberativas y de decisión que establecen cuál va a ser la política de la ciudad). Esa gente que carece de cabeza (los locos, los insensatos) tiene vedada la participación en las deliberaciones de las instancias de decisión; no se la deja dar su opinión y no se le concede una voz deliberativa en los consejos. Pero eso no es todo. En las ciudades mencionadas, no sólo no se da acceso a la *Boulé* (al Consejo) a esas personas que no están en sus cabales, sino que ni siquiera se las deja hablar (*legein*). Y no sólo no se las deja hablar: tampoco *ekklesiazein* (ir a la *Ekklesia*, a la Asamblea). No tienen cabida en la Asamblea, no tienen derecho a hablar, y a fortiori, no tienen derecho a emitir su opinión en los consejos. Y lo que reina en esas ciudades, dice el autor del texto, con toda esta serie de precauciones, es la *eunomía* (la buena constitución, el buen régimen).¹⁵

Tras definir de tal modo el buen régimen, esto es, de jugar a pesar de todo cierta cantidad de triunfos en su juego, el autor del elogio fingido, irónico, paradójico y chocarrero de las instituciones atenienses va a decir: el gran mérito de Atenas consiste precisamente en no haberse dado el lujo de la *eunomía* y no haber tomado las precauciones que impiden a los locos participar en el Consejo, hablar y ni siquiera acudir a la Asamblea. El gran mérito de Atenas, señala, está en evitar la *eunomía* y no aceptar semejantes restricciones. ¿Y por qué Atenas no acepta ese sistema de la palabra restringida y el buen régimen, la buena constitución? A continuación, las razones que propone; insisto en que, a pesar de su carácter tosco, sofisticado, retorcido, la argumentación, como van a ver, es interesante. La razón, dice el autor, es la siguiente. En una ciudad donde sólo los mejores tienen derecho a hablar y sólo ellos dan su opinión y deciden, ¿qué pasa? Los mejores procuran llegar —justamente por ser los mejores— a decisiones que sean conformes al bien, el interés y la utilidad de la ciudad. Ahora bien, lo que es bueno, lo que es útil para la ciudad, es al mismo tiempo, por definición, lo que está bien y es útil y ventajoso para los mejores de sus residentes. De modo que, al incitar a la ciudad a tomar decisiones que sean útiles para ella,

¹⁵ “Si buscáis un buen gobierno [*eunomian*], veréis ante todo que en él los más hábiles dan las leyes; luego, los buenos [*khrestói*] castigarán a los malos [*poneróus*]; las personas honestas deliberarán sobre los asuntos sin permitir que los locos impartan una opinión, hablen o se congreguen en asamblea [*mainomenous anthropous bouleuein oudé legein oudé ekklesiazein*]” ([Pseudo] Jenofonte, “La République des Athéniens”, § 9, trad. de P. Chambry, en *Œuvres complètes*, París, Garnier, 1967, vol. 2, p. 475 [trad. esp.: “La República de los atenienses”, en *Obras menores*, Madrid, Gredos, 1984]).

los mejores no hacen sino servir su propio interés, su interés egoísta.¹⁶ Pero ¿qué sucede en una democracia, una verdadera democracia como la ateniense? Tenemos un régimen en el cual quienes toman las decisiones no son los mejores sino los más numerosos (*hoi pollói*). ¿Y qué buscan éstos? No someterse a nada. En una democracia, los más numerosos (*hoi pollói*)¹⁷ quieren ante todo ser libres, no ser esclavos (*douleuein*), no servir.¹⁸ ¿No servir qué? No quieren servir los intereses de la ciudad, y tampoco los de los mejores. Quieren *arkhein* (mandar) por sí mismos.¹⁹ Por lo tanto, van a buscar lo que sea útil y bueno para ellos, porque ¿qué es mandar? Es ser capaz de decidir e imponer lo que es mejor para uno mismo. Sin embargo, como son los más numerosos (*hoi pollói*), no pueden ser los mejores, ya que éstos son por definición los menos. Por consiguiente, al ser los más numerosos no son los mejores, y al no ser los mejores son los más malos. Entonces, ellos, que son los más malos, ¿van a buscar lo que es bueno para quién? Para los más malos en la ciudad. Ahora bien, lo que es malo para ellos, que son malos en la ciudad, es también lo malo para ésta. [El autor] llega a la conclusión de que, en una ciudad como ésa, es menester dar la palabra a todo el mundo, a los más numerosos, y por ende a los más malos.²⁰ En efecto, dice, si la palabra y la deliberación fueran el privilegio exclusivo de los hombres honestos y sólo se diera la *parrhesía* a los mejores, ¿qué sucedería? Al otorgarse la *parrhesía* a los mejores, éstos querrían imponer el bien de la ciudad, esto es, el suyo propio. Y si impusieran su propio bien, lo que les es útil, no podría ser entonces sino en beneficio de ellos, los hombres

¹⁶ "En efecto, si la palabra y la deliberación fueran el privilegio de las personas honestas [*khrestói*], éstas las usarían en beneficio de los de su clase y perjuicio del pueblo" ([Pseudo] Jenofonte, "La République des Athéniens", § 6, *op. cit.*, p. 474).

¹⁷ Para calificar a la masa popular, el texto habla más bien de *ponerói* (malos), *pénetes* (pobres) y *demotikói* (gente del pueblo). Cf. por ejemplo: "Hay personas que se sorprenden de que en toda ocasión los atenienses favorezcan más a los malos [*poneróis*], los pobres [*pénetes*] y los hombres del pueblo [*demotikóis*] que a los buenos: justamente en eso se revela su destreza para mantener el Estado popular [*demokratian*]" (*ibid.*, § 4, p. 474).

¹⁸ "Lo que el pueblo quiere no es un Estado bien gobernado [*eunomoumenes tes póleos*] donde él sea esclavo [*autós douleuein*], sino un Estado donde sea libre y mande [*all' eléutheros einai kai arkhein*]" (*ibid.*, § 8, pp. 474 y 475).

¹⁹ Cf. la nota precedente.

²⁰ "Otra medida muy sabia es dejar hablar incluso a los malos" ([Pseudo] Jenofonte, "La République des Athéniens", § 6, *op. cit.*, p. 474).

honestos, y en perjuicio del pueblo.²¹ Por consiguiente, en una verdadera democracia, a la manera de Atenas, si se pretende que lo que se dice redunde en beneficio del pueblo y de los más numerosos, no hay que reservar el derecho a la palabra a los mejores. Es necesario, dice el autor, que el malo pueda ponerse de pie y tomar la palabra. Éste, el malo, planteará entonces lo que es bueno para él y para aquellos que son sus semejantes, los malos.²²

No voy a insistir más sobre estos argumentos un tanto sofisticados, como pueden ver. Creo, no obstante, que esos juegos son interesantes e importantes. Puesto que si bien su lógica es, desde luego, muy discutible, me parece que ponen en práctica, en aplicación, una serie de principios a cuyo respecto hay que advertir con claridad que en el siglo IV a. C. fueron habitualmente admitidos en esa forma de crítica de la democracia como ámbito de la *parrhesía*. En todo caso, encontramos esos pocos principios en formas de pensamiento mucho más serias que este panfleto algo caricaturesco.

Dichos principios, que subyacen a este texto y a muchos otros, pueden resumirse de la siguiente manera, y me parece que, en algún sentido, fueron una matriz y un desafío permanente para el pensamiento político en el mundo occidental.

Primero, un principio que podríamos denominar principio cuantitativo o, si lo prefieren, principio de oposición fundado en una diferenciación cuantitativa. El razonamiento del autor de la "Politeia Athenaion", en efecto, admite como obvio —y centenares de otros textos mostrarían que gente infinitamente más seria que él razona del mismo modo y pone en juego la misma oposición— el hecho de que, en una ciudad, los individuos se distinguen unos de otros en dos grandes grupos que se caracterizan, única pero fundamentalmente, por ser los unos más numerosos y los otros menos numerosos. Por un lado, la "masa"; por otro, "los pocos". Esta escansión entre *hoi pollói* y "los pocos" organiza en lo esencial la oposición en la ciudad, los conflictos que pueden desarrollarse en ella, y plantea al mismo tiempo el problema de saber quién debe gobernar. El primer principio es, en consecuencia, la oposición cuantitativa. Principio de escansión de la unidad de la ciudad.

Segundo, esa oposición, esa escansión entre los más numerosos y los otros coincide con la oposición entre los mejores y los más malos. La partición

²¹ Cf. *supra*, nota 16.

²² "El malo que quiere levantarse y tomar la palabra descubre lo que es bueno para él y sus semejantes" ([Pseudo] Jenofonte, "La République des Athéniens", § 6, *op. cit.*, p. 474).

cuantitativa entre los más numerosos y los otros tiene el mismo trazado que la delimitación ética entre los buenos y los malos. Es lo que podríamos llamar, si se quiere, principio del isomorfismo ético cuantitativo (perdónenme la barbarie de la expresión).

El tercer principio que está en el fundamento del texto paradójico que les he citado hace un momento es la correspondencia de la delimitación ética entre los mejores y los menos buenos con una distinción política. Por una parte, lo que es bueno para los mejores en la ciudad es también lo que es bueno para esta última: el bien para los mejores es el bien de la ciudad. En cambio, lo que es bueno para los más malos es el mal para la ciudad: lo bueno para los malos es el mal de la ciudad. Llegamos así a lo que cabría denominar, si les parece, principio de transitividad política. La voluntad de los mejores, al buscar el bien, es útil a la ciudad. La voluntad de los más malos, al buscar su propio bien, es mala para la ciudad.

Con la consecuencia –y aquí está el cuarto principio– de que lo verdadero en el orden del discurso político –es decir, lo que está bien y es útil y saludable para la ciudad– no puede decirse en la forma de la democracia entendida como derecho de todos a hablar. En una ciudad y una estructura política, la verdad sólo puede decirse a partir de la marcación, el mantenimiento y la institucionalización de cierta escansión esencial entre los buenos y los malos. La verdad podrá decirse únicamente en la medida en que esa escansión ética esencial entre los buenos y los malos haya adoptado en concreto su forma, encontrado su lugar, definido su manifestación dentro del campo político. Y, al poder decirse la verdad, el bien de la ciudad (lo que es útil y saludable para ella) podrá desplegar sus efectos.

En otras palabras, para que la ciudad pueda existir, para que pueda salvarse, le hace falta la verdad. Pero la verdad no puede decirse en un campo político definido por la indiferencia entre los sujetos hablantes. Sólo puede decirse en un campo político marcado y organizado alrededor de una escansión que es la que separa a los más numerosos de los menos numerosos, y también la escansión ética entre quienes son buenos y quienes son malos, entre los mejores y los peores. Por eso el decir veraz no puede tener su lugar en el juego democrático, habida cuenta de que la democracia es incapaz de reconocer y hacer lugar a la división ética sobre cuya base, y sólo sobre cuya base, el decir veraz es posible. No bastaría pues con decir –como podían indicarlo los primeros textos que les cité y que retomaban los mencionados también el año pasado– que la libertad

de palabra otorgada a todos corre el riesgo de mezclar lo verdadero y lo falso, favorecer a los aduladores y exponer a peligros personales a quienes hablan. Aunque cierto, todo esto no es sino el efecto de una imposibilidad mucho más fundamental, mucho más estructural. Hay que comprender con claridad que, en [el tipo] de análisis aludido a través de ese texto paradójico, la forma misma de la democracia, al someter lo mejor a lo peor, invertir el orden de los valores, instaurar ese desorden y mantener su contrasentido, no puede dejar lugar al decir veraz. No puede más que eliminarlo, al no escucharlo cuando se formula o suprimirlo físicamente por la muerte [...].* A partir de allí puede entenderse lo que cabría llamar, en forma muy esquemática —perdónenme, voy a hacer un sobrevuelo muy rudimentario—, la inversión platónica y la vacilación aristotélica.

En primer lugar, la inversión platónica. Si es cierto, en efecto, que en la democracia, debido a la ausencia de la escansión ética indispensable al decir veraz, no se puede encontrar la *parrhesía*, Platón dirá que el discurso veraz, a partir del momento en que a través y en la forma de la filosofía se lo haga valer como fundamento de la *politeia*, no podrá sino eliminar y proscribir la democracia. Podría decirse, otra vez de manera muy esquemática, que entre democracia y decir veraz hay una gran lucha: por una parte, cuando se observan las instituciones democráticas, se ve que no pueden soportar el decir veraz y tampoco eliminarlo; [por otra,] si se hace valer el decir veraz a partir de la elección ética que caracteriza al filósofo y a la filosofía, pues bien, la democracia no puede no ser suprimida. O democracia o decir veraz. Y la inversión platónica, luego de la crítica contra la democracia por su incapacidad de hacer lugar al decir veraz, consiste en la convalidación de éste como principio de definición de una *politeia* (una estructura política, una constitución, un tipo de régimen) de la cual, precisamente, aquélla será proscrita con todo esmero. Los remito —me olvidé de traerles el texto, pero ustedes mismos pueden [leerlo]— a lo que [se enuncia] en el libro VI de la *República* (acápites 488a-b). Es el pasaje que mencioné hace un rato, donde Platón dice: escucha, para hacerme entender, me voy a ver obligado a recurrir a una comparación (una comparación muy clásica, muy fundamental, muy matricial en todo el pensamiento político griego). Hay que considerar que la ciudad es como un barco, una nave, con un piloto, que es un buen hombre voluntarioso pero un poco ciego y que no ve más allá de sus narices; ese piloto

* Luego de un corte, se escucha únicamente el final de la frase siguiente: "...democrático, de hacer lugar a la verdad, escucharla y sostenerla".

es, desde luego, el pueblo. Y a su alrededor hay una tripulación a la que sólo le interesa una cosa: apoderarse del timón y maniobrarlo en su beneficio; alusión a los demagogos. La tripulación, para alcanzar su objetivo, adula al piloto, se apodera del timón y lo gobierna, claro está, no en función de una ciencia cualquiera del pilotaje, ni del mar o del cielo, sino de su propio interés. La democracia no puede recurrir al discurso veraz. A esto se opondrá, en el libro VII,²³ el célebre descenso de los filósofos a la caverna, cuando, luego de contemplar efectivamente la verdad, se les diga: sea cual fuere el placer que hayan experimentado al contemplar esa verdad, y aun cuando hayan reconocido en ella a su patria, bien saben que deben volver a bajar a la ciudad y encargarse de gobernarla. Ustedes impondrán su discurso veraz a todos los que quieran hacer gobernar la ciudad según los principios de la adulación. Luego de la crítica de la *parrhesía* democrática, que demostraba que en la democracia no puede haber *parrhesía* en el sentido de decir veraz valeroso, la inversión platónica muestra pues que, para que un gobierno sea bueno, para que una *politeia* sea buena, es menester que se funden en un discurso veraz, que proscribe a demócratas y a demagogos.

Todo esto es conocido, pero me gustaría insistir un poco más en lo que podríamos llamar la vacilación aristotélica que, sean cuales fueren los sentimientos mucho más “democráticos” (entre mil comillas) de Aristóteles, se funda en la misma problemática, la misma dificultad para admitir la existencia de una *parrhesía*, de un decir veraz en instituciones democráticas, toda vez que la democracia no puede hacer lugar a la diferenciación ética de los sujetos que hablan, deliberan y deciden.

Aristóteles, por supuesto, elaboró, modificó, transformó y hasta cierto punto anuló en medida considerable los principios esquemáticos y bastos que mencioné hace un momento. El principio, por ejemplo, de que la ciudad se escande en dos grupos opuestos (los más numerosos y los menos numerosos), Aristóteles lo hace valer pero, a la vez, lo completa, lo modifica, lo pone en tela de juicio mediante el recurso a otra forma de oposición: la existente entre los más ricos y los más pobres. En un capítulo muy interesante del libro III de la *Política*, se pregunta: ¿la oposición más numerosos/menos numerosos corresponde con exactitud a la oposición entre los más pobres y los más ricos?²⁴ ¿No se puede

²³ Platón, *La République*, libro VII, 519c-521b, *op. cit.*, pp. 152-155.

²⁴ Aristóteles, *Politique*, 1279b-1280a, libro III, 8, trad. de J. Tricot, París, Vrin, 1962, pp. 201 y 202 [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1988].

imaginar, por ejemplo –y él la imagina como una posibilidad real– una ciudad en la cual los más ricos sean los más numerosos y los más pobres sean los menos numerosos? De suceder así, y si suponemos que el poder se pone en manos de los más pobres (es decir, los menos numerosos), ¿podría hablarse de democracia? En otras palabras, si definimos la democracia como una constitución en la cual el poder se entrega a los más numerosos, ¿habrá democracia si los ricos son los más abundantes? Y si los pobres son los menos numerosos, ¿puede su poder denominarse democracia, o habrá que llamarlo aristocracia? En una respuesta sobremanera interesante, fundamental, que hasta cierto punto habría amenazado tal vez con provocar un vuelco radical en todo el pensamiento político griego, Aristóteles dice: lo que caracteriza a la democracia es el poder de los más pobres.²⁵ Y aun cuando fueran con mucho los menos numerosos, bastaría con que ejercieran el poder para que hubiese una democracia. Como ven, en este punto Aristóteles vacila y, de algún modo, pone en juego la oposición más ricos/menos ricos con respecto a la oposición más numerosos/menos numerosos, que era el marco fundamental, general, relativamente poco elaborado, que se encontraba en otros textos.

En segundo lugar, Aristóteles también pone en cuestión el otro principio que yo mencionaba hace un rato, según el cual los más numerosos son los menos buenos y los menos numerosos son forzosamente los mejores. Esa coincidencia entre la oposición mejores/menos buenos y la oposición menos numerosos/más numerosos, ese isomorfismo ético cuantitativo, pues bien, Aristóteles también lo examina, lo cuestiona, lo pone en duda. Y lo hace siempre [en] el libro III de la *Política* (capítulo 4, acápites 1276b-1277b), donde dice: pero, después de todo, ¿qué son “los mejores”? ¿No habría que distinguir la virtud del ciudadano y la virtud del hombre de bien? ¿No hay una virtud propiamente política por la cual el individuo puede ser un perfecto ciudadano, que cumple, claro está, sus deberes de tal, pero que también busca realmente el interés de la ciudad y toma buenas decisiones para ella?²⁶ Será por tanto un buen ciudadano, pero no de manera ineludible un hombre virtuoso, así como se dice que un hombre de bien es en general virtuoso en todos los aspectos de su vida y su conducta. ¿No se puede ser un buen ciudadano sin ser realmente un hombre

²⁵ “Se llama democracia aquel [régimen] en el cual gobierna, al contrario, la mayoría pobre [ἀποροί]” (*ibid.*, 1279b, libro III, 8, p. 201).

²⁶ *Ibid.*, 1276b, libro III, 4, pp. 178-181.

de bien? La respuesta de Aristóteles es compleja, no simple. El filósofo distingue esa relación entre las dos virtudes en el caso de alguien que es un mero gobernado y en el de un gobernante.²⁷ No quiero entrar en todos estos detalles, pero adviertan que tampoco aquí Aristóteles puede aceptar lisa y llanamente, de manera ingenua y sin sutilezas, la superposición, que fue admitida y fundamental durante tanto tiempo, entre los más numerosos/los menos numerosos, los peores/los mejores. Pone en cuestión el isomorfismo ético cuantitativo.

Tercero y último, Aristóteles pone asimismo en tela de juicio lo que he llamado principio de la reversibilidad política. Es decir que los mejores, al buscar su propio beneficio, buscan y encuentran el beneficio de la ciudad, y los peores (los más malos), en procura de satisfacer su propio interés, apuntan —porque son los más malos— a lo que es nocivo para la ciudad, y no alcanzan más que eso. Siempre en el libro III de la *Política*, Aristóteles cuestiona ese principio y destaca que, en el fondo, para cada tipo de gobierno, ya se trate de la monarquía, de la aristocracia o del gobierno de todos, bien puede haber dos orientaciones.²⁸ Puede suceder que haya una monarquía, en la cual, como es evidente, manda uno solo. Y esta monarquía puede tener dos formas. Es muy posible que el monarca gobierne solo, sin velar por otro interés que el suyo propio y no el de la ciudad. O, al contrario, que gobierne para sí mismo, pero, en primer lugar y ante todo, con el interés de la ciudad como objetivo fundamental. Lo mismo vale para una aristocracia, cuyo gobierno puede tener como objetivo su propio interés o el de la ciudad. Y otro tanto en el caso del gobierno de todos o de los más numerosos. Es decir que Aristóteles no admite el principio de que el gobierno de algunos no pueda ser sino el gobierno de los mejores, y que ese gobierno de los mejores, en interés de los mejores, [signifique] el interés de la ciudad. Al contrario, plantea el principio de que, sea cual fuere la forma de gobierno, los que gobiernan pueden hacerlo o bien en su interés o bien en interés de la ciudad.

Como verán, entonces, Aristóteles cuestiona, interroga y trabaja los tres principios que encontrábamos expuestos, implícitamente admitidos y rudimentariamente elaborados, en el texto del Pseudo Jenofonte. A partir de allí, hay que decirse con todo que, si bien Aristóteles, a la inversa de Platón, no deduce de todo esto que sólo el discurso veraz debe poder fundar una ciudad y que ésta,

²⁷ Aristóteles, *Politique*, 1277a, libro III, 4, *op. cit.*, pp. 181-183.

²⁸ *Ibid.*, 1279a, libro III, 7, p. 199.

en la medida misma en que la funda dicho discurso, no puede ser una democracia, no deja de ser cierto que su posición con respecto a las relaciones entre discurso veraz y democracia no es ni muy clara ni, sobre todo, muy concluyente.

En primer término, querría ante todo que pensarán en el pasaje que está [una vez más] en el libro III de la *Política* (capítulo 7, acápito 1279a-b), pasaje célebre sobre el cual los comentaristas se afanaron durante mucho tiempo sin llegar, habida cuenta de que el texto no es quizás absolutamente seguro, a una solución definitiva. Sea como fuere, en ese pasaje se trata de asignar nombres a las diferentes formas de gobierno, y [Aristóteles] opone o distingue la “monarquía” de lo que suele traducirse como la “realeza”: la realeza es un gobierno de tipo monárquico “que toma justamente en consideración el interés común”.²⁹ Tenemos pues ese régimen, llamado realeza, en el cual aquel que gobierna no toma como objetivo su propio interés sino el de la ciudad. En segundo término, dice, llamemos “aristocracia” a un gobierno que es el gobierno de algunos, pero en el que éstos tengan en vista el bien de la ciudad y de todos sus miembros. En cuanto a la tercera forma de gobierno, en la que gobierna el mayor número, y bien, dice Aristóteles, es muy difícil darle un nombre, y no puedo sino llamarla con la denominación genérica de *politeia*. ¿Y por qué no hay un nombre específico para esta forma de gobierno en la cual los más numerosos gobiernan y apuntan, no a su propio interés en su carácter de más numerosos, sino al interés de la ciudad? Para explicarlo, Aristóteles dice que si es posible que un solo individuo o incluso una pequeña cantidad se impongan a los otros en virtud, es muy difícil que un número más grande de hombres “alcance la perfección en toda clase de virtud”.³⁰ Texto enigmático pero que, creo, sólo puede comprenderse de la siguiente manera. Si hay en efecto dos posibilidades formales para los tres tipos de gobierno —si es cierto que en la monarquía, el monarca puede interesarse en su propio beneficio o en el de la ciudad; y si en la aristocracia bien puede haber una forma que apunte al interés de los aristócratas mismos y de los pocos, o bien al interés de la ciudad—, en cambio, cuando se trata de la forma de la democracia, en la cual reina la multitud, ¿podemos realmente esperar que ésta tenga como objetivo otra cosa y no su propio interés? El texto, al parecer, dice esto: en los dos primeros casos, se puede admitir perfectamente un rey o unos pocos que no velen por su propio interés sino por

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, 1279a-1279b, libro III, 7, p. 200.

el de la ciudad. ¿Y por qué puede concebirse? Pues bien, dice Aristóteles, porque es posible que un solo individuo o un pequeño número se impongan sobre los otros en materia de virtud. Será por lo tanto su elección ética, su diferenciación ética con respecto a los demás, la que va a brindar la posibilidad y garantizar que el gobierno sea para todos los otros. En contraste, prosigue, es muy difícil que una mayor cantidad de hombres “alcance la perfección en toda clase de virtud”. Es decir que, cuando se aborda una masa de personas, aun cuando éstas gobiernen la ciudad, no es posible o es muy arduo encontrar en ellas la diferenciación ética, la división ética, la singularidad ética a partir de la cual el decir veraz sea posible y, en él, se reconozca el interés de la ciudad. Por consiguiente, no puede haber un nombre específico para el tipo de régimen democrático que esté orientado no hacia el interés de los más numerosos, sino hacia el de la ciudad misma. No hay nombre porque, probablemente, no hay existencia concreta. Texto enigmático que parece indicar que una democracia en la que mande el interés de todos es sin duda una posibilidad formal, si seguimos el esquema general de Aristóteles, pero no tiene y no puede tener existencia real porque, en una democracia, la diferenciación ética no actúa. Es cierto, se darán cuenta de que aquí no se trata exactamente de la imposibilidad estructural definida hace un rato sobre la base del texto del Pseudo Jenofonte, pero es de todos modos una imposibilidad insoslayable.

Podrán encontrar igualmente (siempre en el libro III de la *Política*, capítulos 10, 11, 12 y 13) toda una discusión sobre el problema de la excelencia ética, la diferenciación ética, la división ética; en resumen, el problema del mejor en la democracia. Y, como consecuencia, la cuestión de si puede haber lugar y estatus para ese mejor, para esa diferenciación ética, dentro de las instituciones democráticas. La manera misma como Aristóteles plantea el problema, considera las dificultades, las analiza meticulosamente, tiene como marco una democracia que se define menos como el poder del mayor número sobre los demás que mediante el principio de la alternancia. Una *politeia* democrática es una constitución en la cual quienes son gobernados tienen siempre la posibilidad de llegar a ser gobernantes. El problema planteado por Aristóteles consiste en saber: dado el principio de la rotación y la alternancia entre gobernados y gobernantes, ¿cómo puede la diferenciación ética [tener] lugar?

En este punto, querría señalarles simplemente el muy interesante pasaje —que no es sino uno de los ejemplos de las dificultades que el propio Aristóteles plantea sobre su trayectoria— [acerca] del ostracismo (un capítulo notable en

extremo).³¹ El ostracismo es una medida con la que contaba la ciudad ateniense y que permitía al pueblo exiliar a un individuo, no tanto a causa de una falta, de un crimen que hubiera cometido, sino únicamente porque su prestigio, su excelencia, las cualidades particulares que exhibía lo ponían demasiado por encima de los restantes ciudadanos. Esta medida del ostracismo, de la que habían sido víctimas, honorables pero víctimas al fin, una serie de atenienses célebres y de elevados méritos, suscitaba desde luego una multitud de problemas. Era bastante difícil justificarla, y Aristóteles [plantea] la pregunta: el ostracismo, es decir la decisión que permite al pueblo deshacerse de alguien por el mero hecho de que éste supera un poco en demasía a los otros, ¿es una medida justificable? Y da una respuesta a esta pregunta. Dice lo siguiente: hay, por supuesto, muchas objeciones contra el ostracismo, pese a lo cual éste es justificable. Es justificable no sólo contra los ciudadanos ambiciosos, a quienes su superioridad da la oportunidad, la tentación y las ganas de ejercer un poder único, absoluto, tiránico, sino incluso contra ciudadanos que, en virtud de algunas cualidades, se pongan por encima del resto. ¿Y por qué Aristóteles justifica de tal modo el ostracismo contra ciudadanos que, gracias a algunas cualidades, se imponen a los otros? Es que, en el fondo, hay que comparar la ciudad con un cuadro o incluso con una estatua.³² Es bien sabido que en un cuadro puede haber un detalle que sea la perfección suma. El pintor ha podido retratar cabalmente una mano, un dedo de la mano o del pie, una oreja, que son pequeñas obras maestras de pintura o estatuaria.³³ Pero no por ello es menos cierto que ese detalle puede estar de más en el cuadro, y el pintor, en interés de la belleza, la perfección, el equilibrio de éste, quizá se vea en la necesidad de suprimirlo, por excelente que sea en sí mismo. Ocurre otro tanto con la ciudad. Por razones que son a la vez del orden de la perfección de la forma, la estética y el equilibrio político, puede suceder que estemos obligados a separarnos de un ciudadano que se pone de manera demasiado manifiesta por encima de los otros debido a algunas [de sus] cualidades.

Pero inmediatamente después [de esas consideraciones], al final del capítulo sobre el ostracismo, Aristóteles [agrega]: si alguien es particularmente excep-

³¹ Aristóteles, *Politique*, 1284b, libro III, 13, *op. cit.*, pp. 233-235.

³² *Ibid.*, 1284b, libro III, p. 233 (Aristóteles apela aquí a la comparación del pintor, el constructor naval y el maestro de coro).

³³ De hecho, Aristóteles sólo menciona el ejemplo del pie.

cional por su virtud en la ciudad, ¿es justo exiliarlo, es justo incluso querer someterlo “a la regla común”?³⁴ No. Cuando se trata de un hombre excepcional, del todo excepcional por su virtud, no debemos exiliarlo y ni siquiera procurar someterlo “a la regla común”. Resta [adoptar] a su respecto, dice, la solución que está “en la naturaleza de las cosas”.³⁵ ¿Qué solución está en la naturaleza de las cosas? La de que “todos los hombres, todos los ciudadanos, obedezcan de buena gana a un hombre semejante, de manera tal que quienes se le parezcan sean para siempre los reyes de sus ciudades”.³⁶ Podrán ver cómo, después de toda esta discusión en la que la cuestión pasaba por fundar la democracia sobre el principio de la rotación y la alternancia de gobernantes y gobernados, y en la que Aristóteles se enfrentó a un problema que es con todo muy difícil, muy paradójico, a ese verdadero desafío político que constituían las medidas de ostracismo, y después de decir que, en definitiva, el ostracismo puede justificarse, resulta que, en el caso de determinada diferencia ética especialmente marcada en virtud de la cual hay ciudadanos que por su valor ético superan de manera indudable a todos los demás, [en ese caso, Aristóteles, al preguntarse] qué lugar puede dárseles en una ciudad democrática, [responde]: no se les puede decretar el ostracismo, y ni siquiera es posible aplicarles las leyes que valen [para] todo el mundo. Más aun, estamos obligados a someternos a ellos de buena gana, obedecerlos y darles un lugar, un lugar que en su formulación tiene, de todos modos, algunas resonancias platónicas, pues se trataría de otorgar a esos hombres más sabios que los otros el papel de rey en la ciudad. La realeza de la virtud, la monarquía de la virtud: eso es lo que encuentra su lugar y se impone cuando la democracia intenta plantear la cuestión de la excelencia moral. En síntesis, cuando, con Aristóteles, se procura justificar lo mejor posible las leyes y las reglas de la democracia, resulta que ésta no puede dar a la excelencia moral más que un lugar, un lugar que es la recusación misma de la democracia. Si hay en verdad alguien virtuoso, desaparezca la democracia y los hombres obedezcan como un rey a ese hombre de virtud, ese hombre de excelencia ética.

Quería simplemente marcar algunos puntos de referencia en esta historia de lo que podríamos llamar, de manera un tanto pretenciosa, la crisis de la

³⁴ Aristóteles, *Politique*, 1284b, libro III, 13, *op. cit.*, p. 234.

³⁵ *Ibid.*, 1284b, libro III, 13, p. 235.

³⁶ *Ibid.*

parrhesía democrática en el pensamiento griego del siglo IV a. C. Como habrán visto, la historia nos conduce, nos hace llegar, nos hace tropezar enseguida con el problema del *ethos* y la diferenciación ética.

Si les parece bien, interrumpo aquí por cinco minutos. Reanudaremos en un rato, y trataré entonces de mostrarles cuál es el otro aspecto de la elaboración del problema de la *parrhesía* en el pensamiento del siglo IV a. C.

Clase del 8 de febrero de 1984

Segunda hora

La verdad y el tirano – El ejemplo de Hierón – El ejemplo de Pisistrato – La psyché como lugar de la diferenciación ética – Retorno a la carta VII de Platón – La interpelación de Isócrates a Nicocles – La transformación de una parrhesía democrática en una parrhesía autocrática – Especificidad del discurso filosófico.

HACE UN RATO, al empezar, les decía que la problematización de la *parrhesía* en el siglo IV a. C. tenía dos aspectos. [El primero consistía en] una crítica de la democracia como pretensión de definir el cuadro político en el cual la *parrhesía* [fuera] a la vez posible y eficaz: la democracia no es el ámbito privilegiado de la *parrhesía*; es, al contrario, el lugar donde [el ejercicio de] ésta es más difícil. Ahora, me gustaría pasar a otro aspecto de la problematización de la *parrhesía*, que es complementario del primero o su cara positiva. Si la democracia se descalifica cada vez más como lugar posible, privilegiado de la *parrhesía*, en contraste, otro tipo de estructura política o, mejor, otro tipo de relación entre el discurso veraz y el gobierno, surge cada vez con mayor insistencia como ese lugar privilegiado o en todo caso favorable para la *parrhesía* y el decir veraz. Y esa otra relación –la mencioné el año pasado, y a eso habíamos llegado– es la existente entre el príncipe y su consejero. Ya no es la Asamblea, es la Corte, la corte del príncipe, el grupo de aquellos a quienes éste está dispuesto a escuchar. Es en ese marco, en esa forma, donde la *parrhesía* puede y debe encontrar su lugar.

En este punto es preciso, con todo, ser prudentes y no creer que la relación con el príncipe se convirtió de improviso en la forma valorizada, segura y garantizada de una estructura política en la que la *parrhesía* podía asumir sus

derechos y conocer sus efectos favorables. Siempre hay que tener presente que el personaje del príncipe, su poder personal y monárquico, comportan uno o varios peligros. Y ese peligro o peligros jamás se olvidarán ni se borrarán. Detrás de todo esto siempre está, y siempre está activa —aunque esté atenuada e incluso un poco desdibujada— la imagen del tirano en cuanto aquel que, en su poder personal, no acepta ni puede aceptar la verdad, pues sólo hace y sólo quiere hacer lo que le plazca. En su voluntad de no hacer más que lo que le plazca, el tirano sólo está dispuesto a escuchar a los aduladores, que le dicen justamente lo que le gusta. Aun cuando quiera escuchar la verdad, nadie se atreve a decírsela. Este esquema, esta figura, esta valoración negativa del poder personal, monárquico, tiránico, es una constante en el pensamiento griego.

Hallamos una de sus formulaciones más características en alguien como Jenofonte, aunque favorable a un poder no democrático (aristocrático o monárquico). Los remito a un texto que se llama “Hierón”, donde también hay una especie de juego paradójico. En él, Simónides elogia la vida del tirano y dirige ese elogio a Hierón. Y éste, a cada una de las razones que aquél propone para cantar la dicha y la felicidad del tirano, responde con una queja. Se queja de la dureza de la vida del tirano. Y sólo en el último capítulo Simónides dará al tirano la fórmula mediante la cual su gobierno personal y monárquico podrá [tener] efectos benéficos, tanto para él como para la ciudad. En todo caso, los primeros capítulos se dedican a esa suerte de juego en el cual Simónides finge cantar las alabanzas del tirano o, mejor dicho, de la vida tiránica, la existencia tiránica, mientras que Hierón responde con la queja. Así, hay un acápite precisamente consagrado a la adulación y la *parrhesía*. Simónides felicita al tirano y le dice: ¡Ah, ustedes los tiranos sí que son bienaventurados! “Quienes os rodean alaban todo lo que decís, todo lo que hacéis. En cuanto al ruido más penoso de escuchar, el insulto, jamás afecta vuestros oídos; pues nadie se atreve a censurar a un tirano en su presencia.”¹ A lo cual Hierón responde quejándose de su situación de tirano y explicando lo duro que es serlo: “¿Cómo puedes pensar que un tirano se regocija al no escuchar decir nada malo de él, cuando se sabe a ciencia cierta que esas personas silenciosas sólo alimentan contra él perversos designios? ¿Y qué placer crees que siente el

¹ Jenofonte, “Hierón”, § 1, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de P. Chambry, París, Garnier Flammarion, 1967, p. 399 [trad. esp.: “Hierón”, en *Obras menores*, Madrid, Gredos, 1984].

tirano al escuchar que lo alaban, cuando sospecha que no es sino la adulación la que siempre dicta esas alabanzas?"²

Esta representación de la tiranía como forma de gobierno incompatible con el decir veraz, de la tiranía como tierra de elección para el silencio y la adulación, es un lugar común que encontraremos con mucha frecuencia, y modulado de diferentes maneras, en toda la literatura griega. Los remito al interesante pasaje de la *Política* donde Aristóteles dice que el tirano manda espías a la ciudad y los reparte por distintos lugares para que le cuenten lo que efectivamente pasa en ella y lo que piensan en verdad los ciudadanos.³ Y en su comentario, Aristóteles dice que esta iniciativa de conocer la verdad acerca de la ciudad no puede sino culminar en un resultado exactamente contrario al que los tiranos buscan. En efecto, cuando los ciudadanos se enteran de que son espíados por personas que van a informar al tirano la verdad de sus dichos o sus pensamientos, ocultan, desde luego, lo que dicen y piensan, y aquél no puede conocer la verdad. También encontraremos (otra vez en Aristóteles, *Política*, libro v, 11, 1313b) la idea de que el decir veraz tiene tantas dificultades para hallar un lugar en la tiranía como en la democracia o en la demagogia (fórmula negativa, mala de la democracia). La adulación, al contrario, señala Aristóteles, es tenida en alta estima en esas dos formas de gobierno. En las democracias, quien desempeña el papel de adulador es el demagogo, porque es una especie de "cortesano del pueblo". En las tiranías, esa función recae en "quienes viven en una familiaridad envilecedora con el amo". Esta familiaridad con el tirano "no es otra cosa que una adulación en acción [...]. Los tiranos se complacen en la lisonja servil, mientras que él, el hombre de carácter independiente, no podría brindarles ese placer".⁴

Pero sean cuales fueren, [y] de manera permanente, los peligros reconocidos en el pensamiento griego a los gobiernos tiránicos, sea cual fuere el riesgo con que el decir veraz pueda tropezar en esta forma de gobierno, no deja de ser

² *Ibid.*

³ "Un tirano procurará también no carecer de información sobre lo que cada uno de sus súbditos dice o hace, y utilizará en cambio *observadores*, tal como se llama en Siracusa a las mujeres espías, y los fisgones a quienes Hierón enviaba allí donde se celebrara alguna reunión o asamblea (pues uno se expresa con menos franqueza cuando teme la presencia de oídos indiscretos)" (Aristóteles, *Politique*, 1313b, libro v, 11, trad. de J. Tricot, París, Vrin, 1962, p. 407 [trad. esp.: *Política*, Madrid, Gredos, 1988]).

⁴ *Ibid.*, 1313b-1314a, libro v, 11, p. 409.

cierto que, en la relación entre el príncipe y quien dice la verdad, entre el príncipe y sus consejeros, se admite un lugar para la práctica *parrhesiástica*. Y la relación entre el príncipe y su consejero constituye en definitiva un ámbito más favorable para la *parrhesía* que la existente entre el pueblo y los oradores.

Lo que reconocen unos cuantos autores es que el soberano es accesible a la verdad, y que en la relación con él hay un lugar, un ámbito, un terreno para el decir veraz. Aristóteles, en la *Constitución de los atenienses*, [proporciona una ilustración] muy precisa con referencia a Pisístrato, un tirano, claro está, pero de quien hace un retrato positivo al decir que gobernaba Atenas *metrios* (de una manera mesurada) *kai mallon politikós e tyrannikós* (y de un modo más republicano, democrático, que tiránico).⁵ Y da un ejemplo de *parrhesía* de ese gobierno, más republicano o democrático que tiránico. Mientras pasea por el campo, Pisístrato se topa con un campesino dedicado a su labor. Le pregunta en qué trabaja y qué piensa de la situación. El otro le responde: trabajaría con placer si no estuviera obligado a dar una décima parte de mis ingresos a Pisístrato.⁶ El campesino no lo ha reconocido, por supuesto, pero de esta suerte de *parrhesía* involuntaria, Pisístrato saca una buena lección y libera a aquél de sus impuestos. Platón se refiere de la misma forma a Ciro, soberano de Persa. Por ejemplo en las *Leyes* (en el libro III, 694c y siguientes), muestra [en] Ciro a un soberano accesible a la *parrhesía*. Y representa de esta manera su corte: los inferiores disfrutaban de una parte de libertad, lo cual [procuraba] a los soldados intrepidez y amistad hacia los jefes. Y como el rey, nada celoso, autorizaba su hablar franco (*parrhesía*) y honraba a los que podían dar una opinión sobre cualquier tema, quien era prudente y buen consejero ponía al servicio de todos su competencia y sus capacidades. De manera que en poco tiempo todo prosperó entre los persas, gracias a la libertad, la amistad y la comunidad.⁷ Una

⁵ Aristóteles, *Constitution d'Athènes*, xvi, 2, trad. de G. Mathieu y B. Haussoulier, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 16 [trad. esp.: *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984].

⁶ *Ibid.*, xvi, 6, p. 17.

⁷ "Es un hecho que los persas, cuando se situaban bajo Ciro en el justo medio entre servidumbre y libertad, comenzaron por ser libres, para llegar a ser a continuación los amos de un gran número de pueblos: jefes que hacían a quienes estaban bajo sus órdenes el obsequio de la libertad y los elevaban a un nivel igual al suyo; soldados que eran más bien amigos de sus generales; apasionados, además, para ofrecerse a los peligros. Y si entre ellos había alguno inteligente y apto para dar opiniones adecuadas, el rey, nada celoso a su respecto, y dispuesto al contrario a otorgar plena libertad de palabra [*didontos de parrhesian*] y distinciones honoríficas a cualquiera que fuese capaz

corte, por consiguiente, donde [reina] la libertad de hablar y los consejeros pueden practicar la *parrhesía*, es un factor de unificación de la ciudad y de éxito de las empresas.

Tenemos pues toda una serie de textos que valorizan claramente la relación con el príncipe como lugar de la *parrhesía*. Pero —y éste es entonces el problema al que querría referirme ahora— hay que responder a un interrogante simétrico del que se planteaba hace un momento con respecto a la democracia. El interrogante era: ¿por qué la democracia es un lugar tan difícil, tan improbable, tan peligroso para la aparición del decir veraz? Hemos visto la razón esencial y en cierto modo estructural: era la imposibilidad del campo político de la democracia de dar lugar y marco a la diferenciación ética.

Ahora, en cambio, ¿por qué la relación con el príncipe habría de ser ese lugar, cuando el poder principesco carece por definición de límites y a menudo de leyes, y, por consiguiente, es capaz de todas las violencias? La razón —simétrica e inversa de la que habíamos encontrado para la democracia— es que el alma del jefe en cuanto tal, y en la medida misma en que se trata de un alma individual (la *psykhé* de un individuo), es idónea para una diferenciación ética, a la vez introducida, valorizada, formalizada y en condiciones de producir efectos gracias a la formación y la elaboración morales, una elaboración que, por una parte, va a hacer a ese jefe capaz de escuchar la verdad y, por otra y como consecuencia, le enseñará a limitar su poder. El decir veraz puede tener su lugar en la relación con el jefe, el príncipe, el rey, el monarca, sencillamente porque —para decir las cosas de una manera brutal y sin sutileza alguna— éstos tienen un alma, a la que se puede persuadir y educar y, a través del discurso veraz, inculcar el *ethos* que la hará capaz de escuchar la verdad y conducirse de conformidad con ella.

de aconsejarlo, le ofrecía los medios para poner de relieve, en el interés de todos, sus capacidades intelectuales. Como consecuencia, en esos tiempos todo progresaba entre ellos, gracias a la libertad [*eleutherian*], la amistad, la colaboración [*philia kai nou koinontan*]” (Platón, *Les Lois*, libro III, 694a-b, trad. de E. des Places, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 36 [trad. esp.: *Leyes*, en *Diálogos*, vol. 8, Madrid, Gredos, 1999]; Foucault prefiere leer “comunidad” en vez de “colaboración”). Cf. una primera mención de este texto en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2008, clase del 9 de febrero de 1983, p. 186 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

Recordarán que es así como Platón concebía o al menos justificaba a posteriori los viajes que había hecho a Sicilia, y más precisamente su iniciativa ante Dionisio el Joven. En la famosa carta VII que comentamos el año pasado,⁸ Platón presenta su justificación en tres tiempos. En primer lugar, dice, [fue] a Sicilia a ocuparse de la pedagogía de Dionisio el Joven porque había hecho una primera experiencia favorable con cierto individuo, Dión (tío de Dionisio), que había mostrado, por su capacidad de aprender y traducir la filosofía en buena conducta, que la pedagogía platónica podía surtir efecto en un alma, y en el alma de alguien destinado a gobernar.

Dión, muy abierto a todas las cosas y en especial al discurso que yo le dirigía, me comprendía de manera admirable, mejor que todos los jóvenes que yo había frecuentado hasta entonces. Decidió [por lo tanto, luego de recibir las lecciones de Platón; Michel Foucault] llevar en lo sucesivo una vida diferente de la que vivían la mayor parte de los italianos y sicilianos, y hacer mucho más caso de la virtud que de una existencia de placer y sensualidad.⁹

Primera razón, entonces: el éxito en ese caso particular. Segunda razón para ir a Sicilia, que viene a articularse con la primera y a continuarla: resulta que después de la muerte de Dionisio el Viejo, Dionisio el Joven hereda el poder. La “juventud de Dionisio y su afición muy intensa por la *philosophía* [la filosofía] y la *paideia* [la formación, la cultura, la educación]”,¹⁰ su entorno siempre pronto a adoptar la doctrina (*logos*) y la vida (*bíos*) recomendadas por Platón: todo esto constituía un segundo elemento favorable.¹¹ En tercer y último lugar, estaba el hecho mismo de que Dionisio, aconsejado por su tío Dión y con todas sus buenas disposiciones para la *philosophía* y la *paideia*, había recibido precisamente de su padre un poder personal, un poder absoluto. Y gracias a ese poder personal, iba a ser posible, una vez que se accediera a su alma, tener acceso a la ciudad, al Estado, a la *politeia* que él regía. Platón dice lo siguiente:

⁸ Cf. los grandes análisis de esta carta en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clases del 9, 16 y 23 de febrero de 1983.

⁹ Platón, carta VII, 327 *a-b*, en *Lettres*, trad. de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1977, p. 31 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993].

¹⁰ *Ibid.*, 328 *a*, p. 32 (en esta edición, J. Souilhé traduce *paideia* como “ciencia”).

¹¹ “Sus sobrinos y sus parientes, tan fáciles de ganar para la doctrina [*logon*] y la vida [*bíon*] que yo no dejaba de preconizar” (*ibid.*).

Mientras reflexionaba y me preguntaba vacilante si debía o no ponerme en camino a Sicilia y ceder a las solicitudes, lo que inclinó la balanza [y, en consecuencia, me impulsó a decidir viajar a la isla; Michel Foucault] fue la idea de que si alguna vez se podía acometer la realización de mis planes políticos y legislativos [para ser exactos, el texto griego dice: si se quiere emprender la realización de las cosas que yo había pensado con respecto a las leyes y la república; Michel Foucault], ése era el momento de intentarlo: no había más que persuadir a un solo hombre (*hena monon*) y todo estaría resuelto.¹²

Sin duda podrá decirse, y la carta VII lo testimonia, que esa gran esperanza se frustró y que toda la empresa resultó un fracaso. Pero es preciso comprender que el fracaso que Platón [experimenta] en Sicilia, y cuyos episodios detalla, no es interpretado por él como una suerte de fracaso estructural. En tanto que la democracia es estructuralmente incapaz de hacer lugar a la *parrhesía*, si el decir veraz de Platón, su veridicción filosófica, no prendió en Dionisio el Joven y fracasó en Sicilia, fue en el fondo por razones que él detalla justamente de manera muy histórica y coyuntural: la mala índole de Dionisio, su mal entorno, todas las intrigas con las cuales se topó el filósofo y a las que debió oponerse en la corte de aquél [y], por último, más adelante, el asesinato de Dión. En este caso —y esto da a la carta VII su apariencia tan particular, porque en el fondo se trata de un relato histórico (entre todos los textos de Platón, es el único o casi el único, dado que también puede incluirse la carta VIII, que constituye el relato detallado de un eslabonamiento histórico)—, se invocan razones históricas, singulares, coyunturales para explicar el fracaso de la *parrhesía* platónica en Sicilia. El principio en sí mismo no se cuestiona. El objetivo sigue siendo impartir una formación filosófica a los que mandan. Fracaso coyuntural de la *parrhesía* platónica [en el caso de] Dionisio. Fracaso estructural, imposibilidad estructural de la *parrhesía* en una constitución democrática.

La idea de que la *parrhesía* con el príncipe siempre es arriesgada, siempre puede fracasar, siempre puede tropezar con circunstancias desfavorables, pero no es imposible en sí misma y en todo momento merece la pena intentarse, la encontramos de la misma manera en un texto de Isócrates, al comienzo del discurso dirigido a Nicocles. Si se quiere, el personaje de Nicocles no estaba muy lejos del de Dionisio el Joven, al menos por su situación política. Es hijo

¹² *Ibid.*, 328b-c, pp. 32 y 33.

de un tirano, Evágoras, que acaba de morir. Nicocles recibe el poder o la autoridad en su ciudad, y en ese momento Isócrates se dirige a él. Comienza por mencionar a todas las personas que, cortesanos, llevan a quienes reinan, a los reyes (*tois basileusin*), regalos diversos, vestidos, oro.¹³ Por mi parte, dice Isócrates, lo que quiero darte no es ese tipo de obsequios. Soy de la opinión de que el regalo que te traigo es “el más bello”: “si pudiera determinar los hábitos de vida [*epitedéumata*] que debes buscar, y los que debes evitar para dirigir con el mejor método tu Estado y tu gobierno. Muchos factores contribuyen a la educación de los particulares”, pero “los soberanos, al contrario, no tienen en general a su disposición”¹⁴ a nadie que sea capaz de darles consejos. “Ellos [es decir: los reyes y los soberanos; Michel Foucault], que deberían contar con una educación más cuidada que los demás, una vez instalados en el poder siguen adelante con su vida sin recibir ninguna advertencia”.¹⁵ Ahora bien, lo que Isócrates quiere dar al príncipe es precisamente esa advertencia. Y distingue con claridad ese papel de consejero moral, formador moral del príncipe, de la función consistente en dar a éste opiniones precisas y coyunturales para tal o cual situación. Distingue el papel de los consejeros que intervienen y emiten su opinión “en cada una de las acciones por emprender [*kath' hekasten men oun ten praxin*]”,¹⁶ y su propia tarea, en su calidad de formador del alma del príncipe y en cuanto que, al decir la verdad, es capaz de asegurar la formación ética de éste y su diferenciación ética. [Su tarea consistirá en] prescribir a Nicocles el conjunto de los *epitedéumata* (los hábitos, las maneras de vivir) a los que este último debe consagrarse y dedicar su tiempo (*diatribein*).¹⁷ Oposición, por ende, entre la opinión coyuntural de una acción política y el consejo moral que forma al príncipe en hábitos de vida que éste debe mantener a lo largo de su existencia, en su actividad de hombre y de gobernante.

Omito un montón de otros textos que podríamos mencionar y que se orientan en el mismo sentido. Se advierte que lo que hace posible, lo que hace

¹³ Isócrates, “À Nicoclès”, § 1, en *Discours*, vol. 2, trad. de G. Mathieu y E. Brémond, Paris, Les Belles Lettres, 1938, p. 97 [trad. esp.: “A Nicocles”, en *Discursos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1980].

¹⁴ *Ibid.*, § 2, p. 98.

¹⁵ *Ibid.*, § 4, p. 98.

¹⁶ *Ibid.*, § 6, p. 99.

¹⁷ “Pero en lo tocante a la conducción de la vida en general [*kath' holon de ton episedeumatōn*], me esforzaré por examinar en detalle cuáles son las prácticas que debes adoptar y que son merecedoras de que les consagres tu tiempo [*peri ha dei diatribein*]” (*ibid.*).

deseable y hasta necesario el decir veraz con el príncipe es el hecho de que su manera de gobernar la ciudad dependerá de su *ethos* (su manera de constituirse, individuo, como sujeto moral), así como el hecho de que ese *ethos* se forma y se determina por el efecto del discurso veraz que se le dirige. Como ven, el *ethos* del príncipe, en tanto y en cuanto es, por una parte, accesible al discurso veraz y se forma a partir del discurso veraz que se le dirige, y por otra —hacia abajo, por decirlo de algún modo—, va a ser el principio y la matriz de su manera de gobernar, ese *ethos*, entonces, es el elemento que permite a la veridicción, a la *parrhesía*, articular sus efectos en el campo de la política, el campo del gobierno de los hombres, la manera como éstos son gobernados. Si la *parrhesía* puede, cuando se trata de un tirano, de un monarca, de un soberano personal, tener su efecto político y sus beneficios en el arte de gobernar a los hombres, lo hace por intermedio del elemento en que consiste el *ethos* individual del príncipe. En el caso de la democracia, [al contrario,] el hecho que hacía que la *parrhesía* no fuera admitida, no fuera escuchada y, aun cuando se encontraba a alguien que tenía el coraje de valerse de ella, se lo eliminara en vez de honrarlo, era precisamente que la estructura de la democracia no permitía reconocer y hacer lugar a la diferenciación ética. La falta de lugar para el *ethos* dentro de la democracia motiva que la verdad tampoco tenga lugar en ella y no pueda escuchársela. En cambio, debido a que el *ethos* del príncipe es el principio y la matriz de su gobierno, la *parrhesía* es posible, preciosa y útil en el caso del gobierno [autocrático].* Se darán cuenta, entonces, que lo que aparece en uno y otro caso es la cuestión del *ethos*. En un caso, se plantea porque la democracia no es capaz de darle lugar. En otro —y por eso la *parrhesía* es posible y necesaria con el príncipe—, el *ethos* es el vínculo, el punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobernar. Si he repasado, acaso demasiado extensamente, un recorrido que ya había hecho de manera parcial e insuficiente el año pasado, ha sido para poner mejor de relieve lo que está en juego en este análisis de la *parrhesía*, y mostrar también en qué aspectos la cuestión de la *parrhesía* va a intervenir en buena medida en la historia misma del pensamiento, no sólo el pensamiento político, sino el pensamiento filosófico de Occidente.

Hay que subrayar con claridad lo siguiente. Primero, a través de esta evolución —por un lado, la crítica de la democracia como lugar de la *parrhesía* y, por otro, la valorización de la monarquía o del poder personal como lugar de

* Michel Foucault dice: "democrático".

esa misma *parrhesía*—, podrán advertir que esta última ya no es simplemente, tal y como se caracteriza en Eurípides,¹⁸ un privilegio que debe ejercerse y cuyo ejercicio se confunde con la libertad del ciudadano honorable. La *parrhesía* aparece ahora, no como un derecho poseído por un sujeto, sino como una práctica, una práctica que tiene por correlato privilegiado, como punto de aplicación primordial, no la ciudad o el cuerpo de los ciudadanos a quienes debe convencerse y cuya adhesión es preciso ganar, sino algo que es a la vez un socio al que ella se dirige y un ámbito donde surte sus efectos. Ese socio al que la *parrhesía* se dirige y el ámbito donde surte sus efectos es la *psykhé* (el alma) del individuo. Primer punto, entonces: se pasa de la *polis* a la *psykhé* como correlato esencial de la *parrhesía*.

Segundo, el objetivo de ese decir veraz, el objetivo de la práctica parresias-tica, ahora orientada hacia la *psykhé*, ya no es tanto la opinión útil en tal o cual circunstancia específica, cuando los ciudadanos están atribulados y buscan una guía que pueda permitirles escapar a los peligros y salvarse, sino la formación de cierta manera de ser, cierta manera de hacer, cierta manera de conducirse en los individuos o en uno de ellos. El objetivo del decir veraz, por tanto, es menos la salvación de la ciudad que el *ethos* del individuo.

Tercero, esta doble determinación de la *psykhé* como correlato del decir veraz parresias-tico, y del *ethos* como objetivo de la práctica parresias-tica, implica que la *parrhesía*, a la vez que se organiza en torno del principio del decir veraz, se encarna ahora en un conjunto de operaciones que permiten a la veridicción inducir en el alma efectos de transformación.

Al identificar esa transformación de una *parrhesía* [considerada en] su horizonte democrático y político con sus efectos de salvación en la ciudad, en una *parrhesía* que se dirige a la *psykhé* de los individuos y apunta a la formación de su *ethos*, podemos aprehender dos series de consecuencias. En primer término (veré muy rápidamente esta consecuencia, que en cierto modo es un poco retrospectiva), me parece que el análisis de esa *parrhesía* puede echar alguna luz y esclarecer de alguna manera la famosa cuestión —tradicional en la historia de la filosofía griega al menos desde fines del siglo XIX, digamos desde Rohde,¹⁹

¹⁸ Sobre este punto, véase Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clases del 12 y el 19 de enero y del 2 de febrero de 1983.

¹⁹ Erwin Rohde, *Psychè. Le culte de l'âme chez les grecs et leur croyance à l'immortalité*, trad. de A. Reynaud, París, Payot, 1928; reed., París, Tchou, 2001 (ed. orig.: *Psyche. Seelencult und*

con las obras de Snell,²⁰ de Patočka²¹ de la formación de la idea griega de *psykhé*, el recorte progresivo y la definición de esa realidad que es la *psykhé*. Y si es cierto que hubo no pocos caminos y sendas diversas, no pocas prácticas diferentes que llevaron, en la cultura griega del siglo v a. C., al surgimiento del alma como problema central para la filosofía, la política y la moral, y es cierto que muchos de los caminos condujeron a la aparición y la definición de la *psykhé*, me parece que, entre todas esas prácticas, hay que hacer lugar al ejercicio de la *parrhesía*, a la crisis y la crítica de la *parrhesía* y a toda la inflexión que desvió su ejercicio, llevándolo de la escena política al juego de las relaciones individuales.

Pero me parece sobre todo que, al tratar de recuperar en parte esa transformación de la *parrhesía* y su desplazamiento del horizonte institucional de la democracia al horizonte de la práctica individual de la formación del *ethos*, podemos ver algo que es bastante importante para comprender ciertos rasgos fundamentales de la filosofía griega y, por consiguiente, de la filosofía occidental. Con esas inflexiones y cambios en la *parrhesía* nos encontramos ahora, en el fondo, en presencia de tres realidades o, en todo caso, de tres polos: el polo de la *alétheia* y el decir veraz; el polo de la *politeia* y el gobierno, y, por último, el polo de lo que en los textos griegos tardíos se llama *ethopóiesis* (la formación del *ethos* o la formación del sujeto).²² Condiciones y formas del decir veraz, por una parte; estructuras y reglas de la *politeia* (es decir, de la organización de las relaciones de poder), por otra, y, para terminar, modalidades de formación del *ethos*, en el cual el individuo se constituye como sujeto moral de su conducta: estos tres polos son irreductibles y, a la vez, están irreductiblemente ligados

Unsterblichkeitsglaube der Griechen, Friburgo y Leipzig, J. C. B. Mohr, 1894) [trad. esp.: *Psique. La idea del alma y la inmortalidad entre los griegos*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006].

²⁰ Bruno Snell, *La Découverte de l'esprit. La genèse de la pensée européenne chez les Grecs*, trad. de M. Charrière y P. Escaig, París, Éditions de l'Éclat, 1994 (ed. orig.: *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen & Goverts, 1946) [trad. esp.: *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*, Barcelona, Acantilado, 2007].

²¹ Jan Patočka, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. de E. Abrams, París, Verdier, 1983 [trad. esp.: *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991].

²² Sobre esta noción, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, clase del 10 de febrero de 1982, pp. 227 y 228 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

unos a otros. *Alétheia, politeia, ethos*: creo que la irreductibilidad esencial de los tres polos, y su relación necesaria y recíproca, la estructura de atracción de uno hacia otro y viceversa, sostuvo la existencia misma de todo el discurso filosófico desde Grecia hasta nuestros días.

Pues lo que hace que el discurso filosófico no sea un mero discurso científico, que [se limite a] definir y poner en juego las condiciones del decir veraz, lo que hace que el discurso filosófico, desde Grecia hasta nuestros días, no sea un mero discurso político o institucional, que se limite a definir el mejor sistema posible de instituciones, y lo que hace, por fin, que el discurso filosófico no sea sólo un puro discurso moral que prescriba principios y normas de conducta, es precisamente el hecho de que, con respecto a cada una de estas tres cuestiones, plantea al mismo tiempo las otras dos. El discurso científico es un discurso cuyas reglas y objetivos pueden definirse en función de la pregunta: ¿qué es el decir veraz, cuáles son sus formas, cuáles son sus reglas, cuáles son sus condiciones y estructuras? Lo que hace que un discurso político no sea más que un discurso político es que se conforma con plantear la cuestión de la *politeia*, de las formas y las estructuras del gobierno. Lo que hace que un discurso moral no sea más que un discurso moral es que se limita a prescribir los principios y las normas de conducta.

Lo que hace que un discurso filosófico sea otra cosa que cada uno de esos tres discursos es que jamás plantea la cuestión de la verdad sin interrogarse al mismo tiempo sobre las condiciones de ese decir veraz, sea [por el lado de] la diferenciación ética que da al individuo acceso a dicha verdad, [sea además por el lado de] las estructuras políticas dentro de las cuales ese decir veraz tendrá el derecho, la libertad y el deber de pronunciarse. Lo que hace que un discurso filosófico sea un discurso filosófico, y no simplemente un discurso político, es que, cuando plantea la cuestión de la *politeia* (de la institución política, de la distribución y la organización de las relaciones de poder), plantea al mismo tiempo la cuestión de la verdad y del discurso veraz a partir del cual podrán definirse esas relaciones de poder y su organización, y también la cuestión del *ethos*, vale decir de la diferenciación ética a la que esas estructuras políticas pueden y deben hacer lugar. Y por último, si el discurso filosófico no es simplemente un discurso moral, se debe a que no se limita a pretender formar un *ethos*, ser la pedagogía de una moral o el vehículo de un código. Nunca plantea la cuestión del *ethos* sin interrogarse al mismo tiempo sobre la verdad y la forma de acceso a la verdad que podrá formar dicho *ethos*, y [sobre] las estructuras

políticas dentro de las cuales éste podrá afirmar su singularidad y su diferencia. La existencia del discurso filosófico, desde Grecia hasta la actualidad, radica precisamente en la posibilidad o, mejor, la necesidad de este juego: no plantear jamás la cuestión de la *alétheia* sin reavivar a la vez, con referencia a esa misma verdad, la cuestión de la *politeia* y el *ethos*. Otro tanto para la *politeia*. Otro tanto para el *ethos*.

Y ahora, si quieren que recordemos las cuatro modalidades del decir veraz mencionadas la vez pasada, cuando intenté esquematizar las cuatro grandes formas de ese decir que encontramos en la cultura griega (el decir veraz profético, el decir veraz de la sabiduría, el decir veraz de la *tekhne* y el decir veraz de la *parrhesía*), pues bien, a partir de esas cuatro modalidades podemos perfectamente definir cuatro actitudes filosóficas fundamentales que sería posible hallar, sea combinadas unas con otras, sea en exclusión recíproca, sea en polémica unas con otras. Podemos reencontrar cuatro maneras de ligar entre sí la cuestión de la *alétheia*, la cuestión de la *politeia* y la cuestión del *ethos*.

Además, al definir la filosofía como el discurso que no plantea jamás la cuestión de la verdad sin interrogarse al mismo tiempo sobre la cuestión de la *politeia* y la cuestión del *ethos*, que no plantea jamás la cuestión de la *politeia* sin interrogarse sobre la verdad y la diferenciación ética, que no plantea jamás la cuestión del *ethos* sin interrogarse sobre la verdad y la política, podemos decir que hay cuatro maneras de unir esas tres cuestiones, para hacer que se remitan unas a otras o reagruparlas unas con otras.

Podríamos llamar profética la actitud que, en filosofía, promete y predice, más allá del límite del presente, el momento y la forma en los cuales la producción de la verdad (*alétheia*), el ejercicio del poder (*politeia*) y la formación moral (*ethos*) llegarán por fin a una coincidencia exacta y definitiva. La actitud profética en filosofía pronuncia el discurso de la reconciliación prometida entre *alétheia*, *politeia* y *ethos*.

En segundo lugar, la actitud de sabiduría en filosofía es la que pretende decir, en un discurso fundamental y único, un mismo tipo de discurso, qué pasa a la vez con la verdad, con la *politeia* y con el *ethos*. La actitud de sabiduría en filosofía es el discurso que procura pensar y expresar la unidad fundacional de la verdad, la *politeia* y el *ethos*.

La actitud técnica o la actitud de enseñanza en filosofía es, al contrario, la que intenta, no prometer en un futuro, no buscar en una unidad fundamental el punto de coincidencia entre *alétheia*, *politeia* y *ethos*, sino definir, en su

irreductible especificidad, su separación y su inconmensurabilidad, las condiciones formales del decir veraz (es la lógica), las mejores formas de ejercicio del poder (es el análisis político) y los principios de la conducta moral (es simplemente la moral). Digamos que esta actitud en filosofía es el discurso de la heterogeneidad y la separación entre *alétheia*, *politeia* y *ethos*.

Hay, creo, una cuarta actitud en filosofía. Es la actitud parresiástica, justamente aquella que intenta, con obstinación y volviendo siempre a empezar, reintroducir, acerca de la cuestión de la verdad, la de sus condiciones políticas y la de la diferenciación ética que abre el acceso a ella; aquella que, de manera perpetua y siempre, reintroduce, acerca de la cuestión del poder, la de su relación con la verdad y con el saber, por una parte, y con la diferenciación ética, por otra; para terminar, aquella que, acerca del sujeto moral, reintroduce sin cesar la cuestión del discurso veraz en el que ese sujeto moral se constituye y la de las relaciones de poder en que se forma. En eso consisten el discurso y la actitud parresiásticos en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos.

Eso es todo, gracias. La vez que viene trataré de explicar o, en todo caso, de apoyarme en tres textos. Para quienes quieran leerlos, me refiero a la *Apología de Sócrates*, claro está; segundo, el *Laques*, y tercero, el final del *Fedón*. Y a ese respecto procuraré hablarles un poco de la interpretación y el análisis que Dumézil ha hecho de ese texto en su libro, que se llama *Le Moyne noir en gris*.

Clase del 15 de febrero de 1984

Primera hora

El peligro del olvido de sí mismo – Sócrates y su rechazo de un compromiso político – Solón frente a Pisístrato – El demonio de Sócrates – El riesgo de muerte: historia de los generales de las Arginusas y de León de Salamina – El oráculo de Delfos – La respuesta de Sócrates al oráculo: la verificación y la indagación – Objeto de la misión: el cuidado de sí de los hombres – Irreductibilidad de la veridicción socrática – Surgimiento de una parrhesía propiamente ética – El ciclo de la muerte de Sócrates como fundación ética del cuidado de sí.

DESPUÉS DE REFERIRNOS LA VEZ PASADA a la crisis de la *parrhesía* política, al menos la crisis de las instituciones políticas como lugar posible para la *parrhesía*, querría comenzar hoy el estudio de la *parrhesía*, de la práctica del decir veraz, en el campo de la ética, y para ello, como es obvio, partir de Sócrates en cuanto es, desde luego, aquel que prefiere afrontar la muerte antes que renunciar a decir la verdad, pero no ejerce ese decir veraz en la tribuna, la Asamblea, delante del pueblo, diciendo sin disfraces lo que piensa. Sócrates es aquel que tiene el coraje de decir la verdad, que acepta correr el riesgo de morir para decir la verdad, pero a través de la prueba de las almas en el juego de la interrogación irónica.

Para estudiar esa fundación de la *parrhesía* en el campo de la ética, en oposición [a] la *parrhesía* política, o [desde] una separación fundacional con respecto a la *parrhesía* política, me gustaría comentar dos textos. El primero está en la *Apología*: es el famoso texto donde Sócrates dice que, si no quiso tener un papel político en la ciudad, fue porque, de haberlo tenido, se habría expuesto a la muerte.

[En cuanto al] segundo texto, que estudiaremos durante la hora siguiente, [se tratará,] en el *Fedón*, de las célebres últimas palabras de Sócrates cuando

pide a sus discípulos que, en concepto de pago de una deuda, ofrezcan un gallo a Esculapio, y [el momento] en que aconseja hacer ese sacrificio y agrega: piénsenlo, no lo olviden, no lo descuiden. Es un texto que jamás ha explicado o interpretado ninguno de los historiadores de la filosofía o los comentaristas que, desde hace dos mil años, se han consagrado [al asunto]. Y es el que Dumézil ha analizado y cuya solución, creo, ha encontrado, en el libro que les recomendé leer la vez pasada. Sea como fuere, entre esos dos textos (el de la *Apología*, en el cual Sócrates dice: no he “hecho política”, como diríamos nosotros, no me subí a la tribuna porque, de haberlo hecho, estaría muerto; y su último texto, cuando acepta con júbilo morir y pide que se pague a los dioses cierta deuda bajo la forma del gallo), está todo el ciclo de la muerte de Sócrates en su relación con el decir veraz y los riesgos mortales en que éste hace incurrir. La cuestión es ésa, y de ella querría hablarles.

En primer lugar, por lo tanto, la *Apología*. Empezaré con una observación que por el momento dejaremos a un lado, a la espera de una utilización futura. Es [con referencia a] las primerísimas líneas de la *Apología*. Como se trata de un discurso de tipo judicial, pues bien, el discurso de Sócrates, al menos como lo refiere Platón, comienza, como todo discurso judicial que se precie, en todo caso como muchos alegatos, [con la proposición]: mis adversarios mienten, yo digo la verdad.¹ En efecto, es lo menos que uno puede decir cuando está frente a sus acusadores en un tribunal. Mis adversarios mienten, yo digo la verdad. En segundo lugar, dice Sócrates: mis adversarios son hábiles para hablar (*deinói legein*);² yo, al contrario, dice él, hablo simple y directamente, sin habilidad ni pretensiones. Éste es otro tema tradicional. Y lo que Sócrates agrega tampoco es extraordinario en este tipo de discursos: ellos son hábiles para hablar, mientras que yo hablo simple y directamente. Por lo demás, ellos son tan hábiles para hablar que querrían hacer creer que el hábil soy yo. Pero justamente en eso mienten: yo no soy hábil para hablar.³ Esto no merecería quizá comentarios

¹ Platón, *Apologie de Socrate*, en *Ceuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 140 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981]: “No han dicho una sola palabra cierta” (17a), y “Yo, al contrario, no os diré más que la verdad” (17b).

² *Ibid.*, 17a-b, p. 140 (la expresión *deinós legein* se emplea dos veces, pero en la presentación malintencionada que sus acusadores hacen de Sócrates).

³ “Lo que más me asombró es que os hayan advertido que estéis prevenidos y no os dejéis engañar por mí, al describirme como un hábil discursidor” (*ibid.*).

mucho más detallados, si no se sumara a esta forma retórica, a esta forma de presentación del discurso judicial del todo tradicional, cierta nota que se advierte en las palabras de Sócrates: los que mienten son mis adversarios, que son hábiles para hablar, pero lo son a tal punto que logran incluso hacerme casi “olvidar lo que soy”. Por ellos (*hyp' autón*), he perdido casi la memoria de mí mismo (*emautóu epelathomen*).⁴ Querría entonces que reserváramos esta observación, si les parece, como si fuera algo así como la provisión de una ardilla en homenaje a aquel de quien hablaremos más adelante, pequeña provisión de ardilla que utilizaremos a continuación. Me gustaría simplemente que recordaran la idea de que la habilidad de los adversarios, de los otros para hablar, puede llegar al extremo de provocar el olvido de uno mismo. Y en consecuencia podemos, correlativa y negativamente, para decirlo de algún modo, sentir que [nos inclinamos] hacia la proposición inversa. Si la habilidad para hablar provoca el olvido de uno mismo, pues bien, la simplicidad [del] hablar, la palabra sin pretensiones o sin adornos, la palabra directamente veraz, la palabra, por tanto, de la *parrhesía*, nos conducirá a la verdad de nosotros mismos.

En segundo lugar, también querría hacerles notar que lo que podemos llamar ciclo de la muerte de Sócrates —el conjunto de textos que pueden agruparse y que incluye la *Apología de Sócrates* (proceso), el *Critón* (discusión entre Sócrates y Critón en la cárcel acerca de una posible evasión) y, para terminar, el *Fedón* (relato de los últimos momentos de Sócrates)— comienza con la mención de algo que va a ser importante a lo largo de todo el ciclo: el riesgo de olvidarse de sí mismo. Y desde el inicio (estuvieron a punto de hacerme olvidar de mí mismo) hasta el “no me olvidéis”, que son las últimas, las palabras finales de Sócrates (*me ameléseste*: no descuidéis, no olvidéis),⁵ que sin duda habrá que comentar, la cuestión, en todo el ciclo, será la relación entre verdad de sí y olvido de sí. Bajo ese signo se desarrollarán el proceso de Sócrates, su discusión acerca del exilio y la salvación posibles y finalmente su muerte. Por el momento quedémonos ahí y reservemos esta observación para más adelante.

Ahora querría abordar el texto del que les hablaba, que está en 31c de la *Apología*, sobre el interrogante: ¿hay que hacer política?, o, mejor: ¿por qué él,

⁴ “Al escucharlos, estuve a punto de olvidar quién soy” (*ibid.*).

⁵ “Critón, debemos un gallo a Asclepio. Pagad mi deuda, no olvidéis [*me ameléseste*]” (Platón, *Phédon*, 118a, trad. de P. Vicaire, París, Les Belles Lettres, 1983, p. 110 [trad. esp.: *Fedón*, en *Diálogos*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1992]).

Sócrates, no ha hecho política? Inmediatamente antes de este pasaje, Sócrates acaba de explicar cómo salió a buscar a los ciudadanos de Atenas, cómo se ocupó de ellos —volveremos a la cuestión—, cómo veló por ellos (“tomando con cada uno el papel de un padre o un hermano mayor”).⁶ Ha velado pues por los atenienses como un padre o un hermano mayor. Y apenas dicho esto, se hace la siguiente objeción: pero entonces, “¿a qué se debe que, al prodigar así mis consejos aquí y allá a cada uno en particular y meterme un poco en todo”, no me atreva públicamente (*demosía*) a presentarme al pueblo, a dirigirme a él (*anabainon eis to plethos*, en sentido estricto: subir a la tribuna para dirigirse al pueblo) para dar consejos a la ciudad (*symbolouein te polei*)?⁷ Damos aquí con otra palabra técnica. *Symbolouein* es participar en el Consejo, en las instancias deliberativas de la ciudad. ¿Por qué, pues, no me atrevo públicamente a subir a la tribuna y participar en las decisiones de la comunidad, de la ciudad?

En esta mención del papel político de una persona que se pone de pie, se yergue, habla al pueblo y participa en las deliberaciones de la ciudad, tenemos sin duda una referencia a la escena de las instituciones democráticas que habrían debido hacer lugar a la *parrhesía*. Sócrates alude en verdad a la figura posible del parresiasta político que, a despecho de los peligros, a despecho de las amenazas, acepta, porque es en interés de la ciudad, ponerse de pie. Y, con el riesgo eventual de la muerte, dice la verdad. Podríamos recordar aquí la anécdota, el gesto, la actitud célebre de Solón referida con mucha frecuencia en la literatura griega. Encontrarán ese episodio en el capítulo 14 de la *Constitución de los atenienses* de Aristóteles,⁸ en el “Solón” de Plutarco⁹ y también en Diógenes Laercio.¹⁰ En el momento en que Atenas está a punto de perder su libertad

⁶ Platón, *Apologie de Socrate*, 31 b, *op. cit.*, p. 159.

⁷ “¿A qué se debe que, al prodigar así mis consejos aquí y allá a cada uno en particular y meterme un poco en todo, no me atreva a actuar públicamente [*demosía*], a hablar al pueblo [*anabainon eis to plethos*], ni a dar consejos a la ciudad [*symbolouein te polei*]?” (*ibid.*, 31 c, p. 159).

⁸ Aristóteles, *Constitution d'Athènes*, xvi, 2, § 14, trad. de G. Mathieu y B. Haussoulier, París, Les Belles Lettres, 1967, pp. 14 y 15 [trad. esp.: *Constitución de los atenienses*, Madrid, Gredos, 1984].

⁹ Plutarco, “Vie de Solon”, § 30, en *Vies parallèles*, trad. de B. Latazarus, París, Garnier Frères, 1950, pp. 105 y 106 [trad. esp.: “Solón”, en *Vidas paralelas*, vol. 1, Buenos Aires, Anaconda, 1947].

¹⁰ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro 1, § 49, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 98 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

porque Pisístrato afirma su autoridad personal y comienza a ejercer en su propio nombre la soberanía sobre la ciudad, a ejercer lo que se llama una tiranía, en ese momento, el viejo Solón, que es testigo del ascenso del joven Pisístrato, se decide a concurrir a la Asamblea. Pisístrato ha manifestado su voluntad de ejercer la tiranía mediante la conformación de una guardia personal; en las ciudades griegas, ésa era la manera tradicional de tomar el poder: que un ciudadano se rodeara de una guardia personal. Y ante ese hecho, Solón acude a la Asamblea. Lo hace como mero ciudadano de Atenas, pero armado de una coraza y un escudo, gesto con el cual muestra lo que está pasando, a saber, que Pisístrato, al dotarse de una guardia personal, considera a los ciudadanos como enemigos contra los cuales tendrá eventualmente que luchar. Si el soberano se presenta como si estuviera en ejercicio de un poder militar y amenaza por la fuerza armada a los demás ciudadanos, es lógico que éstos [a cambio] comparezcan armados. Solón, entonces, llega a la Asamblea con una coraza y un escudo. Y para criticar a ese cuerpo que acaba de otorgar a Pisístrato la autorización para atribuirse una guardia personal, dice a sus conciudadanos: "Soy más sabio que quienes no han comprendido los malos designios de Pisístrato, y más valeroso que quienes los conocen y callan por miedo".¹¹ Advertirán la doble *parrhesía* de Solón en este caso: *parrhesía* con respecto a Pisístrato, ya que, mediante el gesto que [realiza] al llegar con coraza y armado a la Asamblea, muestra, debido [a] eso, lo que aquél está haciendo. Devela la verdad de lo que sucede y al mismo tiempo dirige un discurso de verdad a la Asamblea al criticar a quienes no comprenden, pero al criticar también a [los] que, aunque comprenden, se callan. Él, por el contrario, va a hablar. Y luego de ese discurso de Solón de denuncia de lo que ocurre y crítica de sus conciudadanos, el Consejo responde que él, en realidad, está volviéndose loco (*máinesthai*). A lo cual Solón replica: "Si yo estoy loco, vosotros lo estaréis dentro de poco tiempo [...], cuando la verdad salga a la luz".¹² Tenemos aquí, con toda exactitud, un ejemplo típico —construido a posteriori, claro está— de la práctica de la *parrhesía*.

Es justamente esa práctica de la *parrhesía* la que Sócrates no puede asumir, y ese papel el que no quiere representar. No se atreve a presentarse públicamente

¹¹ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 1, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, p. 61.

¹² *Ibid.*

al pueblo y dar consejos a la ciudad. Sócrates no será Solón. El problema consiste entonces en saber cómo justifica el hecho de que no será Solón, no subirá a la tribuna y no dirá la verdad *demósia* (públicamente). La razón que da para no ejercer ese papel es bien conocida. Ha escuchado cierta voz familiar, divina o demoníaca, que, de tanto en tanto, se hace oír en él y se le da a oír, una voz que nunca le prescribe nada positivo, nunca le dice lo que tiene que hacer, [pero que] de vez en cuando se deja oír para advertirle que no haga algo que él está a punto de hacer o habría podido hacer.¹³ Y en este caso se trata sin duda de eso. La voz se le hace oír; ¿para qué? Para desviarlo de la intención de hacer política. A él, que pese a todo se ocupa de los ciudadanos como un padre o un hermano mayor, la voz lo disuade de ocuparse de ellos en la forma de la política. ¿Qué significa esta prohibición? ¿Por qué este signo? ¿Por qué esta voz que lo aleja de la *parrhesía* política, en un momento en que él habría podido dar a su discurso veraz esa forma, esa escena y ese objetivo?

En ese punto, Sócrates propone una serie de consideraciones que, a primera vista, podrían pasar por la explicación lisa y llana de aquella prohibición o, en todo caso, del signo negativo que la voz demoníaca le ha dirigido. Esa explicación aparente es el mal funcionamiento de la *parrhesía* democrática o, de manera más general, de la *parrhesía* política, la incapacidad en que uno se encuentra, cuando tiene que vérselas con las instituciones políticas, de actuar como es debido, actuar plenamente, representar el papel parresiástico hasta las últimas consecuencias. ¿Y por qué? Sencillamente, a causa del peligro que se corre. Éste es el texto en el que me gustaría detenerme: “Si tiempo atrás me hubiera dedicado a la política, estaría muerto desde hace mucho”.¹⁴ Recuerden, les leí ese texto la vez pasada. Y Sócrates añade:

¡Ah! No os enfadéis al escucharme deciros verdades [la verdad es: si hubiese hecho política, estaría muerto; Michel Foucault]: no hay hombre alguno que pueda evitar perecer, por poco que se oponga generosamente, por nobles razones, sea a vosotros, sea a cualquier otra asamblea popular, y se afane en impedir, en su ciudad, las injusticias y las ilegalidades.¹⁵

¹³ Platón, *Apologie de Socrate*, 31a-b, op. cit., p. 159.

¹⁴ *Ibid.*, 31d, p. 159.

¹⁵ *Ibid.*, 31d-e, pp. 159 y 160.

Si repasamos con rapidez este texto, la cosa está clara: no he hecho política; ¿por qué? Porque, de haberla hecho, de haber dado un paso adelante para hablarles, para decirles la verdad, ustedes me habrían hecho morir como mueren todos aquellos que, con generosidad, quieren impedir injusticias e ilegalidades en su ciudad. Pero hay que mirar con un poco más de detenimiento y, sobre todo, considerar los ejemplos y justificaciones dados por Sócrates. En efecto, para apoyar la afirmación de que cuando uno se dirige a la asamblea del pueblo para decirle la verdad, e incluso cuando sólo quiere ocuparse directa, globalmente de los intereses de la ciudad, arriesga la vida, los ejemplos que él da son curiosos y al mismo tiempo muy paradójicos, porque son a la vez ejemplos y refutaciones.¹⁶

Se trata de ejemplos en el sentido de que hay muchos casos en los cuales se ve a las instituciones políticas, sean por lo demás democráticas, tiránicas u oligárquicas, impedir o querer impedir que quienes están del lado de la justicia y la legalidad digan la verdad. Pero esos ejemplos son al mismo tiempo refutaciones, porque en ellos se ve justamente que Sócrates, en dos circunstancias muy precisas que cita, no ha aceptado el chantaje y la amenaza. Los ha afrontado y en ambos casos ha aceptado correr el riesgo de morir. Veamos de qué se trata. Sócrates toma de su propia experiencia y su propia vida un ejemplo muy preciso de que uno puede exponerse efectivamente a la muerte cuando quiere decir la verdad en el juego de un régimen democrático. La escena se sitúa hacia 406 a. C., cuando a aquél, en virtud del mecanismo de rotación de las responsabilidades políticas —no era en este caso una actividad personal, en cierto modo, que él hubiera decidido desempeñar por propia voluntad: correspondía a su tribu ejercer la pritanía—, le tocaba ser prítane. Ahora bien, en esa época acababa de iniciarse un proceso contra generales atenienses que habían sido vencedores en las Arginusas y que, por una serie de razones, no habían recogido los cadáveres luego de la batalla y la victoria, lo cual era a la vez una impiedad y un gesto político un poco dudoso, pero dejemos esto de lado. En la Asamblea hay, pues, gente que ha presentado una denuncia contra los generales de las Arginusas. ¿Y qué hace entonces Sócrates? “De los prítanes, fui el único que se os resistió para impedirlos violar la ley, y sólo

¹⁶ Se encontrará un primer análisis de estos ejemplos en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2008, clase del 2 de marzo de 1983, pp. 291-295 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

yo voté contra vuestro deseo.”¹⁷ La Asamblea, en efecto, había condenado a los generales, que fueron ejecutados. Pues bien, a pesar del hecho de que toda la Asamblea era favorable a la condena, yo, dice Sócrates, “voté contra vuestro deseo”.

En vano los oradores [partidarios de la condena de los generales; Michel Foucault] se decían dispuestos a presentar una denuncia contra mí, a hacerme arrestar, y vosotros los invitabais a ello [dice Sócrates al pueblo de Atenas; Michel Foucault] con vuestros gritos; yo estimaba que mi deber consistía en arrostrar el peligro con la ley y la justicia, en vez de asociarme a vosotros en vuestra voluntad de injusticia, por temor a la prisión y la muerte.¹⁸

Tenemos aquí un ejemplo que prueba a las claras que, en democracia, uno se arriesga a morir si quiere decir la verdad en favor de la justicia y la ley. Pero, al mismo tiempo que Sócrates indica que el riesgo es efectivamente ése, muestra también que lo ha afrontado en concreto y ha cumplido el papel característico del parresiasta político. Es cierto que la *parrhesía* es peligrosa, pero también es cierto que Sócrates tuvo el coraje de afrontar sus riesgos. Tuvo el coraje de tomar la palabra, tuvo el coraje de dar una opinión adversa frente a una asamblea que procuraba hacerlo callar, perseguirlo y eventualmente castigarlo.

Luego de este ejemplo paradójico (prueba de que la *parrhesía* es peligrosa en democracia, pero testimonio de que Sócrates acepta el riesgo), Sócrates da un segundo ejemplo que toma de otro episodio de la historia ateniense y otra forma de sistema político. Se refiere al breve período durante el cual, a fines del siglo V a. C., Atenas estuvo bajo el gobierno oligárquico de los Treinta, un gobierno autoritario y sangriento. En este caso, muestra que, en un gobierno autoritario y oligárquico, decir la verdad es tan peligroso como en una democracia. Pero al mismo tiempo va a mostrar hasta qué punto le daba igual y cómo estaba decidido a asumir el riesgo. Recuerda el momento en que los Treinta tiranos quisieron detener a un ciudadano que se llamaba León de Salamina y era objeto de una acusación injusta. Para detenerlo, los Treinta habían pedido a cuatro ciudadanos que procedieran a efectuar el arresto. Entre esos cuatro ciudadanos designados por ellos se encontraba Sócrates. Pues bien, en tanto que los otros tres fueron en efecto a arrestar al tal León,

¹⁷ Platón, *Apologie de Socrate*, 32b, *op. cit.*, p. 160.

¹⁸ *Ibid.*, 32b-c, p. 160.

en esas circunstancias [recuerda Sócrates a sus acusadores; Michel Foucault], yo manifesté, no mediante palabras sino mediante actos [*ou logo all' ergo*], que la muerte no me inquietaba en absoluto [*emói thanatou melei oud' hotioun*; les señalo aquí <la expresión> *melei*, que vamos a volver a ver a menudo; Michel Foucault], pero que no quería hacer nada injusto o impío y que eso era lo que más me preocupaba [y de nuevo: *toutou de to pan melei*; Michel Foucault].¹⁹

Ejemplo simétrico e inverso. Inverso, porque estamos en un régimen aristocrático, oligárquico. Simétrico, porque en ese régimen la *parrhesía* no es posible, pero Sócrates aceptó igualmente el riesgo. Se darán cuenta de cuál es el problema. Sócrates acaba de decir: ¿por qué, si me ocupo de los ciudadanos, jamás lo hice ni quiero hacerlo *demosía* (en público, subiendo a la tribuna)? Porque, de hacerlo, moriré. ¿Cómo puede decir esto y dar, como justificación de su actitud, ejemplos en los que muestra en efecto que es peligroso, pero que ha admitido el peligro y aceptado morir? ¿Puede decirse, en esas condiciones, que los peligros mortales en que el mal funcionamiento político hace incurrir al parresiasta, que el riesgo de muerte que uno corre al decir la verdad, fueron las verdaderas razones por las cuales no dio un paso adelante en la escena política y jamás tomó la palabra ante el pueblo? Él, que en dos ocasiones (en democracia y en oligarquía) ha aceptado el riesgo de morir para hacer valer la verdad y la justicia, él, que en esa misma *Apología* que está pronunciando explica y explicará, a lo largo del texto, que no tiene miedo de morir, ¿cómo puede llegar a decir: no he hecho política porque, de haberla hecho, estaría muerto? El interrogante es éste: ¿pueden ser esos peligros la verdadera razón de su abstención? La respuesta que debemos dar es a la vez no y sí. Sin duda no, e insisto en ello: Sócrates no ha renunciado a la actividad política por miedo a la muerte y para escapar a ella. Y sin embargo podemos decir: sí, se ha abstenido a causa de esos peligros, no por miedo a la muerte sino porque si se hubiera metido en política estaría muerto, y al estar muerto no habría podido —es lo que dice en el texto— ser útil a sí mismo y a los atenienses.²⁰ En consecuencia, la razón por la cual Sócrates no ha querido decir la verdad bajo la forma de la veridicción política no es el miedo a la muerte, no es la relación personal con su propia muerte. No es esa relación personal, sino cierta relación de utilidad, cierta relación consigo mismo y con los atenienses,

¹⁹ *Ibid.*, 32c-d, p. 161.

²⁰ *Ibid.*, 31e, p. 159.

esa relación útil, positiva y benéfica, la razón por la cual la amenaza que los sistemas políticos imponen a la verdad le ha impedido decir esa verdad en la forma política. A través de un signo negativo y de su interpelación, la voz demónica le ha recomendado guardarse de morir. Y no porque el morir fuera un mal a evitar, sino porque, muriendo, Sócrates no habría podido hacer nada positivo. No habría podido establecer, con los otros y consigo mismo, cierta relación preciosa, útil y benéfica. Por lo tanto, el signo demónico que, en el momento de su posible comparecencia ante la Asamblea, lo desvió de la política mortal tuvo por efecto —y tenía sin duda por función— la protección, justamente, de esa tarea positiva y la responsabilidad de la que él había sido investido.

Esto remite, por ende, a la misión que el dios asignó a Sócrates, y que es menester proteger contra los riesgos inútiles de la política. No hay que olvidar —tendremos que volver a ello— que todo este ciclo de la muerte socrática evoca la puntuación de una serie de intervenciones divinas. He aquí una. Esa intervención divina —que introduce un corte en el momento en que la *parrhesía* política habría sido posible para Sócrates—, ¿qué tarea positiva, qué tarea útil facilita y protege? Toda la *Apología*, o al menos la primera parte, está consagrada a definir y caracterizar esa tarea que es útil y debe ser protegida contra la muerte. Dicha tarea consiste en determinado ejercicio, determinada práctica del decir veraz, la puesta en acción de cierto modo de veridicción muy diferente de los que pueden tener lugar en la escena política. La voz que transmite a Sócrates esa recomendación o, mejor, lo aparta de la posibilidad de hablar en la forma de la política, marca la instauración, frente a un decir veraz político, de otro decir veraz que es el de la filosofía: no serás Solón, debes ser Sócrates. ¿Cuál es esa otra práctica del decir veraz cuya diferencia esencial, fundamental, fundacional con respecto al decir veraz político marca la voz divina? Eso es lo que se cuenta en toda la primera parte de la *Apología*, y creo que podemos esquematizar ese otro decir veraz, así facilitado por la precaución de Sócrates para no morir, mediante tres momentos.

Encontramos el primer momento de esa veridicción en la relación con los dioses, la relación con Apolo, la relación con la profecía. Ya verán que esto tampoco es indiferente. Querefonte, el amigo de Sócrates, fue a preguntar al dios de Delfos: ¿hay, pues, algún griego más sabio que Sócrates? Y como saben, la respuesta del dios a esta pregunta, no planteada por Sócrates sino por uno de sus amigos, fue: nadie es más sabio que Sócrates.²¹ Esta respuesta, como

²¹ Platón, *Apologie de Socrate*, 21a, *op. cit.*, p. 145.

todas las del dios, es desde luego enigmática, y quien la recibe nunca está seguro de comprenderla bien. Sócrates, en efecto, no la comprende. Y se pregunta, como todos o casi todos los que han recibido esas palabras enigmáticas del dios: *Ti poté legei ho theós?*²² (qué dice el dios, con palabras encubiertas: *ainittetai*).²³ Ahora bien, hay que mostrar de inmediato que, al hacerse esa pregunta tradicional luego de la respuesta tradicionalmente enigmática del dios, para encontrar el sentido de lo dicho por éste, Sócrates no se propone un método que pueda calificarse de interpretativo. No procura descifrar el sentido que hay por debajo, no busca adivinar lo que el dios ha dicho. La explicación que da acerca de su actitud en ese momento es muy interesante. Dice: al transmitírseme la respuesta a la pregunta de Querefonte y no ser capaz de comprenderla, me pregunté: ¿qué puede querer decir el dios?, y emprendí una indagación. El verbo utilizado es *zetéin* (encontrarán la palabra *zétesis*).²⁴ Ha efectuado una indagación, y ésta, lo reitero, no consiste en interpretar, en descifrar. No se trata de hacer una exégesis de lo que el dios habría querido decir y ocultado bajo una forma alegórica o un discurso a medias verídico y a medias engañoso. La indagación emprendida por Sócrates [apunta] a saber si el oráculo ha dicho la verdad. Sócrates quiere probar lo dicho por el oráculo. Se propone someterlo a una verificación. Y utiliza, para designar la modalidad de esa indagación (*zétesis*), una palabra característica, que es importante. Es la palabra *elenkhein*,²⁵ que quiere decir: hacer reproches, hacer objeciones, cuestionar, someter a alguien a un interrogatorio, oponerse a lo que alguien ha dicho para saber si lo dicho se sostiene o no. Es, en cierta manera, discutirlo. Sócrates, por lo tanto, no va a interpretar el oráculo sino a discutirlo, a someterlo a discusión, a oposición, para saber si es verdadero. Y a fin de someterlo de tal modo a esa verificación, y no a una interpretación, va a realizar toda una gira, todo un recorrido (lo que él llama una *plane*)²⁶ para llegar a saber si la profecía puede ser efecti-

²² *Ibid.*, 21b, p. 145.

²³ "Veamos: ¿qué significa la palabra del dios [*ti poté legei ho theós*]? ¿Qué sentido se oculta en ella [*kai ti poté ainittetai*]?" (*ibid.*, 21a, p. 145).

²⁴ "Me decidí a verificar la cosa de la siguiente manera [*epi zétesin autou toiauten tiná etrapomen*]" (*ibid.*, 21b, p. 145).

²⁵ "Fui a buscar a uno de los hombres que pasaban por sabios, seguro de que, si no con él, con nadie podría rebatir el oráculo [*elenxon to manteion*]" (*ibid.*, 21c, p. 145).

²⁶ "Es preciso que os dé cuenta de toda esa ronda de indagaciones [*ten emén planen*]" (*ibid.*, 22a, p. 146).

vamente indiscutible (*anélentos*)²⁷ y si, por consiguiente, puede establecérsela como verdad.

Es importante discernir con claridad lo que esta actitud de Sócrates tiene de singular. Es cierto que, como el propio Querefonte, él muestra, en relación con el oráculo, una piedad que lo lleva a tomar lo dicho por éste y a interrogarse a su respecto. Pero supongo que se darán cuenta de lo lejos que estamos de la actitud habitual frente a la profecía y la palabra oracular. La actitud habitual —la que vemos sin cesar y veremos durante mucho tiempo, la actitud, recordarán, que pudimos ver el año pasado al estudiar, en Eurípides, el *Ión* y esas consultas oraculares en las cuales el padre y la madre procuraban saber qué había sido de su hijo o si efectivamente lo tenían—,²⁸ ¿en qué consiste? Ante todo, en tratar de interpretar para comprender, con la mayor justeza posible, lo que el oráculo ha dicho, y luego en esperar para ver si, en efecto, el oráculo se cumplirá en la realidad, e incluso intentar evitar su realización si lo que se ha comprendido es un peligro o una desventura. En otras palabras: interpretar la palabra del oráculo y esperar o evitar sus efectos en lo real. Este juego entre interpretación y espera en lo real caracteriza la actitud tradicional, habitual con respecto a la palabra oracular. Ahora bien, la actitud socrática es completamente diferente. No se trata de hacer una interpretación, sino de emprender una indagación para someter a prueba, para comprobar la verdad del oráculo. Se trata de discutirlo. Y esa indagación adopta la forma de una discusión, de una refutación posible, de una prueba que va a hacer valer la palabra del oráculo, no en el campo de una realidad donde se efectuará efectivamente, sino en el de una verdad donde podrá aceptársela como un *logos* verdadero o no. Interpretación y espera en el campo de lo real es la actitud ordinaria. Indagación y prueba en el juego de la verdad: tal es la actitud de Sócrates con respecto a la profecía. Ése es el primer momento de la actitud socrática, de la veridicción socrática y de la misión de decir la verdad que se ha asignado a Sócrates.

Segundo momento: ¿bajo qué forma va a realizar Sócrates esa indagación con fines de verificación? ¿Cómo va a tratar de saber, en concreto, si el oráculo ha dicho la verdad? ¿Cómo, en vez de esperar o evitar su realización, va a llevar adelante la discusión con el oráculo, en relación con el oráculo? Ha dicho, pues,

²⁷ “Emprendí en verdad todo un ciclo de trabajos para verificar el oráculo [*hina moi kai anélentos he manteia génoito*]” (Platón, *Apología de Sócrates*, 22a, op. cit., p. 146).

²⁸ Cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clase del 19 de enero de 1983.

que lo que hace es un recorrido, una indagación (una *plane*: va a pasarse tratando de poner a prueba el oráculo). Y ese recorrido a través de la ciudad y entre los ciudadanos lo pone frente a distintas categorías de individuos y ciudadanos. En primer lugar, un hombre de Estado, y luego otros; segunda etapa: el poeta, y tercera y última etapa, los artesanos. Como ven, ese recorrido es el de la ciudad, el cuerpo de ciudadanos de arriba abajo. Desde el hombre de Estado tan importante que no lo identifica²⁹ hasta el último de los artesanos, Sócrates recorre la totalidad de la ciudad.³⁰ Y a medida que desciende en la escala de los ciudadanos que la constituyen, descubre saberes cada vez más sólidos. Mientras que el primer hombre de Estado a quien ha visitado parecía sabio a criterio de mucha gente, y sobre todo de sí mismo, pero no lo era en absoluto, Sócrates constata en cambio que los artesanos [conocen] muchas cosas, muchas más de las que él mismo sabía. Todos, sin embargo, sean los hombres de Estado ignorantes o los artesanos sabios, tienen en común el hecho de creer conocer las cosas que en realidad no saben, en tanto que él, Sócrates, sabe que no las sabe. Carece, sin duda, del saber de algunos otros (los artesanos), pero carece también de su ignorancia. Esto (la indagación, la puesta en entredicho, el cuestionamiento, el examen de los otros en comparación consigo mismo) es lo que Sócrates, en el texto, llama *exétasis*.³¹ *Exetazein* es someter a examen.³² Y ese examen es, en primer lugar, una manera de comprobar si el oráculo ha dicho la verdad. [En segundo lugar,] esta manera de comprobar si el oráculo ha dicho la verdad consiste en poner a prueba a las almas, probar lo que saben y no saben acerca de las cosas, su oficio, su actividad (trátese de un hombre de Estado, de un poeta o de un artesano), pero también acerca de sí mismas (lo que saben que saben y no saben). Para terminar, con esa *exétasis* se trata no sólo de poner a prueba a las almas en lo que saben y no saben, acerca de las cosas y de sí mismas, sino también de confrontarlas con el alma de Sócrates. Y por lo tanto, éste, que iba a verificar modestamente si el oráculo decía en efecto la verdad cuando afirmaba que él era el más sabio de los hombres, y procuraba mostrar, destacar su propia

²⁹ Platón, *Apologie de Socrate*, 21c, *op. cit.*, p. 145.

³⁰ *Ibid.*, 21c-22e, pp. 145 y 146.

³¹ "Tal fue, atenienses, la indagación [*exetáseos*] que me granjeó tantos enemigos" (*ibid.*, 22e, p. 147).

³² "Ésos se complacen en ver a la gente sometida a este examen [*exetazómenoí*]" (*ibid.*, 23c, p. 148).

ignorancia frente al supuesto saber de los otros, aparece en definitiva como aquel que, en sustancia, sabe más que los otros, al menos en el sentido de que conoce su propia ignorancia. Y de tal modo, el alma de Sócrates se convierte en la piedra de toque (*básanos*)³³ del alma de los demás.

Así se desarrolla esa *exétasis*. Tenemos un primer momento, referido a la palabra del dios: interrogarse, buscar (eso es la *zétesis*), con la práctica de la verificación por discusión (*élenkhos*). Segundo momento: esa verificación adopta la forma concreta de la indagación (*plane*). De tal modo, se recorrerá toda la ciudad, se someterá a cada cual a la *exétasis* que permite saber qué sabe, qué no sabe, qué sabe de las cosas, qué sabe de sí mismo, y poner a prueba su saber y su ignorancia, comparando [su alma], frotándola contra esa piedra de toque que es el alma de Sócrates. Tercer momento de este ciclo: los exámenes, la *exétasis*, las verificaciones que Sócrates ha llevado a cabo a lo largo y a lo ancho de la ciudad, de arriba abajo, le han granjeado, por supuesto, muchas hostilidades, y en particular las acusaciones de Meleto y Anito, contra las cuales está defendiéndose, justamente, en la *Apología*.³⁴ Y sin embargo, a pesar de esas hostilidades —que no se inician con las acusaciones de Meleto y Anito, sino que se remontan mucho más atrás y de las que estas acusaciones son, en cierta forma, la última expresión y el episodio final—, los peligros que ellas podían comportar no han refrenado a Sócrates. Por lo demás, éste lo dice con mucha claridad, en ese momento: un hombre de algún valor no tiene que “calcular sus posibilidades de vida y muerte”.³⁵ Como podrán ver, ahora que estamos en el ciclo, en el desarrollo de esa forma de *parrhesía* y veridicción, el riesgo de vida y muerte, que hasta hace un momento era una razón para no hacer política, está, al contrario, en el corazón mismo de su empresa. Sean cuales fueren los peligros que la *parrhesía*, bajo esta forma, le hace correr, pues bien, en cuanto hombre “de algún valor”, él sabe a las claras que no debe poner en la balanza la importancia de dicha *parrhesía* y sus posibilidades de vida o muerte. “Cuando actúa, un hombre de algún valor debe considerar únicamente si lo que hace es justo o no, si se comporta como un hombre de corazón o como un cobarde.”³⁶ Por consiguiente, no debe poner en tela de juicio el hecho de que pueda morir.

³³ Cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., pp. 71-104.

³⁴ Platón, *Apologie de Socrate*, 23e, op. cit., p. 148.

³⁵ *Ibid.*, 28b, p. 155.

³⁶ *Ibid.*

Con esa forma de decir veraz o de veridicción nos encontramos ante cierta forma de *parrhesía*, si se entiende por tal el coraje de la verdad, el coraje de decir la verdad. Tenemos aquí una *parrhesía* sin duda muy diferente, en su fundamento y su desarrollo, de la *parrhesía* política. Esta nueva *parrhesía*, esta otra *parrhesía*, [Sócrates] va a ejercerla de un modo muy particular. La define, en su forma, como una misión, una misión a la que él se aferra, que nunca abandonará, que va a ejercer de manera permanente y hasta el final. Se darán cuenta de que, desde este punto de vista, no va a actuar como el sabio. No va a actuar como Solón, por ejemplo, quien, claro está, interviene por su cuenta y riesgo en la ciudad para decir la verdad, pero sólo lo hace de vez en cuando y, amo en su sabiduría, se mantiene en silencio el resto del tiempo. El sabio interviene cuando la urgencia lo exige. Y al margen de esos momentos, se retira en el silencio de su propia sabiduría. Sócrates, por su parte, es alguien que tiene una misión, casi podríamos decir un oficio; en todo caso, carga con una responsabilidad. Y se compara —esto es muy importante—, no con el sabio que interviene de tanto en tanto, sino con un soldado que está ahí, firme en su puesto.³⁷ [Consideremos a Solón,] a quien se pidió antaño que diera leyes a la ciudad y que, cuando ve pervertidas esas leyes y a Pisístrato [ejercer] la tiranía, se cubre, para la ocasión, con el atuendo del soldado, empuña su escudo, se pone la coraza y se presenta en la Asamblea, en ese momento y sólo en ese momento, para hacer resplandecer la verdad. Opongámosle a Sócrates, que, de un extremo a otro de su existencia, se ha considerado siempre como una especie de soldado entre los ciudadanos, un soldado que tiene que luchar a cada instante, defenderse y defenderlos.

Ahora bien, ¿cuál es el objetivo de esa misión? ¿Qué debe hacer él en esa misión que el dios le ha impartido, a la vez que lo protegía diciéndole: cuídate en especial de no hacer política, pues de lo contrario morirás? El objetivo es, desde luego, velar constantemente por los otros, ocuparse de ellos como si fuera su padre o su hermano. Pero ¿para conseguir qué? Para incitarlos a ocuparse, no de su fortuna, de su reputación, de sus honores y sus cargos, sino de sí mismos, es decir: de su razón, de la verdad y de su alma (*phrónesis, alétheia, psychê*).³⁸

³⁷ "Quienquiera que ocupe un cargo —ya lo haya elegido por sí mismo como el más honorable o un jefe se lo haya asignado— tiene por deber, a mi parecer, mantenerse firme en él, sea cual fuere el riesgo, sin tener en cuenta ni la muerte posible ni peligro alguno" (*ibid.*, 28d, p. 155).

³⁸ "Pero en cuanto a tu razón, en cuanto a la verdad, en cuanto a tu alma, que habría que mejorar, no te preocupas por ellas" (*ibid.*, 29e, p. 157).

Ellos deben ocuparse de sí mismos. Esta definición es capital. El uno mismo en la relación de sí consigo, el uno mismo en esa relación de vela sobre sí mismo, se define [en primer lugar] por la *phrónesis*, esto es, la razón práctica, por decirlo de algún modo, la razón en ejercicio, una razón que permite tomar las buenas decisiones y desechar las opiniones falsas. En segundo lugar, el uno mismo se define igualmente por la *alétheia*, toda vez que ésta es, en efecto, el índice, el elemento al cual se asocia la *phrónesis*, lo que ella busca y obtiene; pero la *alétheia* también es el Ser en cuanto estamos emparentados con él, bajo la forma, precisamente, de la *psykhé* (del alma). Si podemos tener una *phrónesis* y tomar las decisiones adecuadas, es porque tenemos con la verdad cierta relación que se funda ontológicamente en la naturaleza del alma. Y tal es pues la misión de Sócrates, misión, como advertirán, muy diferente en su desarrollo, su forma y su objetivo, de la *parrhesía* política, de la veridicción política de la que hablamos hasta aquí. Tiene otra forma, otro objetivo. Ese otro objetivo es, sin duda, procurar que la gente se ocupe de sí misma, que cada individuo se ocupe de sí mismo [en cuanto] ser racional que tiene con la verdad una relación fundada en el ser de su propia alma. Y en este aspecto estamos ahora ante una *parrhesía* centrada en el eje de la ética. La fundación del *ethos* como principio a partir del cual la conducta podrá definirse como conducta racional en función del ser mismo del alma es, en efecto, el punto central de esa nueva forma de *parrhesía*.

Zétesis, exétasis, epiméleia. La *zétesis* es el primer momento de la veridicción socrática (la indagación). La *exétasis* es el examen del alma, la confrontación del alma y la prueba de las almas. La *epiméleia* es el cuidado de sí mismo. La indagación de Sócrates para determinar el sentido que debe darse a la palabra del oráculo lo ha conducido a esa empresa de prueba de las almas unas con respecto a otras, con el objetivo de incitar a cada uno a ocuparse de sí mismo. Indagación, prueba, cuidado. Indagación de lo que dice el dios, prueba de las almas unas con respecto a otras, cuidado de sí como objetivo mismo de aquella indagación: como se darán cuenta, tenemos aquí un conjunto, un conjunto que define la *parrhesía* socrática, la veridicción valerosa de Sócrates, en oposición a la veridicción política que no se practica [como una] indagación, sino que se manifiesta como la afirmación de alguien de que es capaz de decir la verdad; que no practica el examen y la confrontación de las almas, sino que se dirige valerosamente, en su soledad, a una asamblea o a un tirano que no quiere escucharlo; que no apunta a la *epiméleia* (a incitar a la gente a ocuparse de sí misma), sino que dice a la gente lo que hay que hacer y luego, una vez dicho

esto, se aparta, se vuelve y la deja desenvolverse como pueda consigo misma y con la verdad.

La célebre prohibición demoníaca escuchada por Sócrates, en el momento en que habría podido dar un paso adelante [y] hablar públicamente en la tribuna, esa célebre prohibición demoníaca que lo refrenó y le impidió acudir a la plaza pública, trazó de hecho una línea de demarcación y señaló en el pensamiento griego, y por lo tanto occidental, creo, la separación entre [una] práctica del decir veraz [político] que tiene su peligro, y otra práctica del decir veraz, formada de muy distinta manera, obediente a muy otras fórmulas, con objetivos muy diferentes, pero —el ejemplo y la historia de Sócrates lo demuestran a las claras— igualmente peligrosa. En consecuencia, dos corajes de decir la verdad que se esbozan y se reparten alrededor de esa línea enigmática trazada, marcada por la voz demoníaca que había refrenado a Sócrates.

Ahora querría agregar las siguientes observaciones. En la exposición de esa otra forma de veridicción valerosa, esa otra forma de veridicción que es la razón de ser y que subyace a toda la primera parte de la *Apología*, la recorre, es muy fácil encontrar las referencias a otros tipos de veridicción y en especial a las otras tres grandes formas de las que les hablé la clase pasada y la anterior (la veridicción de la profecía, la veridicción de la sabiduría, la veridicción de la enseñanza). Había tratado de decirles, esquemáticamente y en algún sentido de manera sincrónica, que en la cultura griega podíamos hallar cuatro grandes formas de decir veraz: el decir veraz del profeta, el decir veraz del sabio, el decir veraz del profesor, el técnico (el hombre de la *tekhné*), y además la veridicción del parresiasta. Creo que las otras tres formas de la veridicción (profecía, sabiduría y enseñanza) se presentan explícitamente en la *Apología*. Sócrates, al procurar definir en qué consiste su misión, marca de manera muy explícita los puntos de diferenciación con respecto a las otras formas de veridicción y muestra cómo traza su camino entre [ellas].

En primer término —lo hemos visto hace un rato, e incluso ha sido nuestro punto de partida—, con respecto a la veridicción profética, Sócrates pone en marcha la misión de su *parrhesía*, en efecto, a partir de algo que es la palabra profética del dios, a quien se ha ido a consultar al lugar preciso donde pronuncia su discurso profético, es decir, Delfos. En ese sentido, entonces, toda la nueva *parrhesía* de Sócrates se apoya —y a éste le interesa destacarlo, por una serie de razones— en la profecía del dios, lo cual le permite hacer a un lado el reproche de impiedad. Pero también hemos visto, y es importante, que Sócrates somete

esa profecía del dios o, si se quiere, la actitud profética y la escucha del discurso veraz del profeta, a unas cuantas inflexiones, al exponer la palabra divina a una indagación que es la de la pesquisa y la verdad. Traspone la palabra profética y sus efectos del campo de la realidad, donde se escucha su efectuación, al juego de la verdad, donde se quiere comprobar si esa palabra es ciertamente verdadera. Transposición, por ende, de la veridicción profética en un campo de verdad.

En segundo término, en el texto también hay una referencia muy notoria al decir veraz de la sabiduría, al decir veraz del sabio. La encontrarán en el pasaje donde Sócrates recuerda la acusación que se le hace, una acusación muy antigua, bastante anterior, dice, a la de Anito y Meleto. Y esa acusación consistía en decir que Sócrates era impío, que era culpable, que cometía un delito (*adikéin*) porque buscaba conocer lo que pasa en el cielo y debajo de la tierra y hacía más fuerte el discurso más débil (fórmula tradicional para señalar que presentaba lo falso como verdadero).³⁹ Y la palabra empleada aquí es *zetéin* (buscar), la misma que él utilizaba. Puesto que Sócrates quiere mostrar, justamente, que lo que hace, en contraste con las acusaciones de las que ha podido ser objeto, es muy diferente de la *zétesis*, de esa actividad consistente en buscar (*zetéin*) lo que puede pasar en el cielo o puede pasar bajo la tierra. En 18d, plantea a quien se sienta aludido [el desafío] de encontrar a alguien que lo haya escuchado hablar así de esos temas. Jamás ha hablado ni de lo que pasa en el cielo ni de lo que hay debajo de la tierra, y por otra parte, en toda la *Apología* muestra que no se consagra en absoluto a las cosas y el orden del mundo, que son en efecto el objeto, el ámbito discursivo de la sabiduría. Él no habla del ser de las cosas y del orden del mundo: habla de la prueba del alma. Y la *zétesis* socrática se opone a la del sabio que buscaba decir el ser de las cosas y el orden del mundo en la medida en que, al contrario, la *zétesis* (la indagación) de su alma se refiere al alma y su verdad. No sólo diferenciación, por lo tanto, con respecto al decir veraz profético, sino también diferenciación, oposición con respecto al decir veraz de la sabiduría.

En tercer y último término, Sócrates marca bien la diferencia entre su veridicción y el decir veraz de quienes saben, poseen técnicas y son capaces de

³⁹ "Sócrates es culpable [*adikéin*]: indaga [*zetón*] indiscretamente lo que sucede en las entrañas de la tierra y en el cielo, hace prevalecer la mala causa [*ton hetto logon kreitto poión*], enseña a otros a actuar como él [*kai allous ta autá tauta didaskon*]" (Platón, *Apologie de Socrate*, 19b, op. cit., p. 142; acusaciones ya mencionadas por Sócrates en 18b, p. 141).

enseñarlas. También en este caso lo dice en forma muy explícita, a propósito de la acusación en su contra cuando se decía que trataba de enseñar (*didaskhein*)⁴⁰ las indagaciones que realizaba. A lo cual responde asimismo de dos maneras. Una manera tónica e inmediata: proclama en voz bien alta que él no es como esos sofistas que son Gorgias, Pródico o Hipias, que venden su saber por dinero y son profesores tradicionales.⁴¹ Y como segunda respuesta hace hincapié, a lo largo de toda la *Apología*, en su permanente ignorancia, y muestra que lo que hace no consiste, como en el caso de un profesor, en transmitir a los que saben, tranquilamente y sin correr riesgos, lo que él mismo sabe, pretende saber o cree saber. Al contrario, lo que él hace es mostrar valerosamente a los otros que no saben y que deben ocuparse de sí mismos.

En suma, con respecto a la palabra enigmática del dios, Sócrates insta, si se quiere, una indagación, una pesquisa cuyo objetivo no es esperar la realización de esa palabra o evitarla. Desplaza sus efectos al insertarlos en una pesquisa de la verdad. Segundo, en lo tocante a la palabra, la veridicción, el decir veraz del sabio, establece la diferencia mediante una radical distinción de objeto. No habla de lo mismo y su indagación no aborda el mismo ámbito. Para terminar, con respecto a la palabra de enseñanza, Sócrates insta, para decirlo de algún modo, una diferencia por inversión. Cuando el profesor dice: yo sé, ustedes escúchenme, Sócrates dice: yo no sé nada, y si me ocupo de ustedes no es para transmitirles el saber que les falta, es para que, al comprender que no saben nada, aprendan con ello a ocuparse de ustedes mismos.

Como ven, pues, en este texto de la *Apología*, Sócrates hace en el fondo dos cosas, que resumiré de la siguiente manera: primero, distinguir radicalmente su propio decir veraz de las otras tres grandes [modalidades del] decir veraz que puede encontrar a su alrededor (profecía, sabiduría, enseñanza); segundo, como les había explicado, mostrar que en esa forma de veridicción, la *parrhesía*, es necesario el coraje. Pero ese coraje no debe utilizarse en una escena política, donde, en efecto, la misión no podría cumplirse. Sócrates debe ejercer ese coraje de la verdad bajo la forma de una *parrhesía* no política, una *parrhesía* que se desarrollará mediante la prueba del alma. Será una *parrhesía* ética.

⁴⁰ Sobre la *phronesis* (traducida en latín como *prudencia*), véase la obra clásica de Pierre Aubenque, *La Prudence chez Aristote*, París, PUF, 1963 [trad. esp.: *La prudencia en Aristóteles; con un apéndice sobre la prudencia en Kant*, Barcelona, Crítica, 1999].

⁴¹ Platón, *Apologie de Socrate*, 19e, *op. cit.*, p. 143.

En conclusión, querría decirles esto. Creo que aquí vemos perfilarse otra *parrhesía* que no hay que exponer al peligro de la política, a la vez porque tiene una forma muy distinta y es incompatible con la tribuna y las formas de retórica características del discurso político, y porque correría el riesgo de quedar reducida al silencio, ya tratara de manifestarse en una democracia o en una oligarquía. [No obstante,] esta *parrhesía* que hay que preservar del riesgo político no es por ello menos útil a la ciudad. Y eso es lo que Sócrates repite incansablemente a lo largo de la *Apología*: al incitarlos a ocuparse de ustedes mismos, soy útil a la ciudad entera. Y si protejo mi vida, es precisamente en interés de la ciudad. Es en interés de la ciudad proteger el discurso veraz, la veridicción valerosa que alienta a los ciudadanos a ocuparse de sí mismos. Para terminar, la filosofía —como veridicción valerosa, como *parrhesía* no política, pero sin embargo en una relación esencial con la utilidad de la ciudad— va a desplegarse a lo largo de lo que podríamos llamar la gran cadena de los cuidados y las solicitudes. Debido a su preocupación por los hombres, el dios interpeló a Sócrates como el más sabio de ellos. El dios se preocupó por Sócrates y no deja de preocuparse por él, al señalarle que no haga tal o cual cosa. Y en respuesta a ese cuidado de los dioses o del dios, Sócrates va a preocuparse por saber qué ha querido decir éste. Con un celo que es característico de su inquietud, va a tratar de verificar lo que el dios ha dicho. Y la preocupación por sí mismo lo lleva a preocuparse por los otros, pero a hacerlo de tal manera que, a su vez, les muestra que deben preocuparse por sí mismos, por su *phrónesis*, la *alétheia* y su *psykhé* (la razón, la verdad y el alma).

De modo que —y ésta será la última conclusión de la primera hora—, al parecer, podemos ver aquí, en toda la primera parte de la *Apología*, una coincidencia entre la instauración de un discurso de verdad diferente de la profecía, diferente de la sabiduría, diferente de la enseñanza, y la definición de una *parrhesía* filosófica distinta de la *parrhesía* política, pero igualmente expuesta al peligro de muerte y no ajena, empero, al interés de cada uno y de todos. Lo que aparece por fin como tema fundamental de ese discurso valeroso y filosófico, como objetivo mayor de esa *parrhesía*, de ese decir veraz filosófico y valeroso, es el cuidado de sí, articulado en la relación con los dioses, la relación con la verdad y la relación con los otros. Así pues, creo que todo el ciclo de la muerte socrática está atravesado por el establecimiento, la fundación, en su especificidad no política, de una forma de discurso que tiene por preocupación, por inquietud, el cuidado de sí.

Después de todo —y vuelvo aquí a mi guarida de ardilla—, ¿la primera frase de la *Apología* no era precisamente ésta: mis enemigos son mentirosos, mis enemigos son hábiles para hablar, e incluso lo son tanto que amenazan hacer que me olvide de mí mismo?⁴² El tema del cuidado de sí está muy presente y, en cierto modo, anuncia como una suerte de obertura negativa todo lo que a continuación se desarrollará en la *Apología* y los demás textos [relativos a] la muerte de Sócrates, es decir, el tema del cuidado de sí. Recordemos también las últimas palabras de Sócrates, esas últimas palabras con que concluye la pequeña anotación, el pequeño ruego a sus discípulos: vean de sacrificar un gallo a Asclepio. Háganlo, no lo olviden, no lo descuiden: *me ameléseste*.⁴³ Esa misma palabra “cuidado”, ese término que designa el olvido o el no olvido, el descuido o el no descuido, toda esa serie de expresiones, la encontramos a lo largo de la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*. Con la salvedad, por supuesto, de que si encontramos de un extremo a otro ese mismo tema (no olvidar, no descuidar, recordar), hay que constatar, con todo, que en las últimas palabras de Sócrates: no lo descuiden (*me ameléseste*), la cuestión no pasa, sin duda, o al menos en apariencia, por el cuidado de sí, ya que se trata simplemente de una prescripción ritual y religiosa. Hay que sacrificar un gallo a Esculapio, y de eso es preciso encargarse, eso es lo que no [hay que] descuidar. ¿Por qué entonces —y ése era mi problema, luego de encontrar con tanta frecuencia a lo largo del ciclo de la muerte de Sócrates el tema del cuidado de sí y términos como *epiméleia*, *epimeleisthai*, *ameléin*, *melei moi*— toparse una vez más con una palabra formada a partir de la misma raíz y en la que la cuestión sigue siendo el cuidado, pero esta vez aplicado, no a esa gran realidad que es la del alma, la verdad y la *phrónesis*, sino simplemente a un gallo, un gallo ofrecido a Esculapio? Fue esa rareza, esa ironía, esa extrañeza la que no fui capaz de resolver por mi cuenta. Y después leí el texto de Dumézil. Entonces, en la hora que viene, querría explicarles cómo resuelve Dumézil el problema de esa última frase de Sócrates, el sentido que le [atribuye], y cómo se puede, me parece, articular con bastante facilidad la interpretación que él da de los temas que acabo de mencionar.

⁴² Platón, *Apologie de Socrate*, 17 a, *op. cit.*, p. 141.

⁴³ Cf. *supra*, nota 5.

Clase del 15 de febrero de 1984

Segunda hora

Las últimas palabras de Sócrates – Las grandes interpretaciones clásicas – La insatisfacción de Dumézil – La vida no es una enfermedad – Las soluciones de Wilamowitz y Cumont – Critón, curado de la opinión general – La opinión falsa como enfermedad del alma – Las objeciones de Cebes y Simmias contra la inmortalidad del alma – La solidaridad de las almas en el discurso – Retorno al cuidado de sí – El testamento de Sócrates.

—¿ALGUNO HA LEÍDO el libro de Dumézil? ¿Sí?

[El público.] —Todavía no.

—¿Todavía no? Una de las cosas que me divierten es la manera como los diarios hablan de él. Ante todo, habrán podido advertir que en ese libro hay dos partes. Una está dedicada a Nostradamus, otra a Platón. Entonces, me gustaría comentar un poco esta yuxtaposición y este cotejo de los dos textos, pero no lo haré enseguida, porque sería una ruptura demasiado grande con lo que estoy diciéndoles. Creo que más vale conservar todos los hilos en la mano. Por lo tanto, ahora voy a hablarles del segundo de los textos que Dumézil ha reunido en ese libro de *Le Moine noir*, el consagrado a Platón. Y después, si tengo tiempo, hoy o llegado el caso la vez que viene, trataré de decirles, desde mi punto de vista personal, que no representa en modo alguno la opinión del propio Dumézil, lo que puede leerse, descifrarse, adivinarse, percibirse en el hecho de que esos dos textos hayan sido efectivamente yuxtapuestos.

Ahora, atengámonos al texto sobre Platón. Se habrán dado cuenta, si leen los diarios (no es una obligación), de que los más decorosos hablan de otro

libro de Dumézil aparecido al mismo tiempo (un estudio de mitología)¹ y se contentan con señalar, abajo del artículo culto dedicado a ese libro, que hay otro que se llama *Le Moyne noir* y que es un jardín secreto, y punto. Y están los que hablan bien de este último y lo reseñan, pero no hablan del texto sobre Platón, como si el libro entero se ocupara de Nostradamus. Hecho paradójico, porque si en determinado *establishment* científico hay en efecto cierta dificultad para admitir que Dumézil habla de Nostradamus, parece haber una dificultad aun más grande para admitir que habla de Platón o, [mejor, para referirse] concretamente a lo que ha dicho de éste. Así —insisto en que trataré de comentarlo cuando hablemos de Nostradamus—, resulta bastante curioso ver que ese texto (las últimas líneas del *Fedón* y, para ser exacto, las palabras finales de Sócrates transmitidas por Platón) ha sido siempre una especie de mancha ciega, punto enigmático o, en todo caso, pequeño agujero en la historia de la filosofía. Bien sabe Dios que todos los textos de Platón [han sido] comentados en todos los sentidos; [no obstante,] se comprueba que estas últimas palabras de Sócrates, las últimas palabras de quien, con todo, ha fundado la filosofía occidental, han quedado sin explicación, en su extraña banalidad.

Conocen ese texto. De todos modos, lo releo: “Sócrates se descubrió entonces el rostro —pues se lo había cubierto— y dijo estas palabras, las últimas [*ho de teleutaion ephthénxato*: son las últimas de Sócrates; Michel Foucault]: ‘Critón, debemos un gallo a Asclepio. Paga mi deuda, no lo olvides’ [*allá apódote kai me ameléseste*: paga la deuda; la traducción dice mi deuda... y Dumézil no estaría contento; Michel Foucault]”.² Paga la deuda/no lo olvides: la repetición positivo/negativo (haz esto y no hagas lo contrario) es una forma retórica tradicional en griego. No por ello es menos cierto que, como sucede con frecuencia entre los griegos y más a menudo en Platón, la utilización de una forma retórica corriente puede estar sobrecargada de significaciones complementarias y a veces esenciales. En todo caso, este texto es el objeto mismo del análisis de Dumézil. Tenemos pues, en el momento de la muerte de Sócrates, esta recomendación hecha a sus discípulos, la de sacrificar, ofrecer un gallo a Esculapio, lo cual, para cualquiera que conozca la civilización griega, los ritos griegos, la

¹ Georges Dumézil, *La Courtisane et les seigneurs colorés, et autres essais. Esquisses de mythologie*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *La cortesana y los señores de colores. Esbozos de mitología*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

² Platón, *Phédon*, 118a, trad. de P. Vicaire, París, Les Belles Lettres, 1983, pp. 109 y 110.

significación de Asclepio, no puede sino interpretarse de una manera determinada. En efecto, Asclepio es el dios que hace una sola cosa por los seres humanos, curarlos de vez en cuando. Hacerle el sacrificio de un gallo es el gesto tradicional mediante el cual se le agradece cuando, destaca Dumézil, él ha curado *efectivamente* a alguien, una vez alcanzada la curación.³ Ése es el punto de partida, eso es lo que se sabe.

Ahora bien, así formulado y referido a ese tipo de práctica, el texto fue interpretado de una manera bastante corriente, que Dumézil se divierte en simbolizar con versos de Lamartine. Sócrates habría tenido pues una deuda con Asclepio, el dios que cura. ¿De qué se habría curado Sócrates para tener que agradecer a Asclepio y estar en deuda con él? ¿Cuál es esa deuda? ¿De qué se trata? Y bien, la muerte habría curado a Sócrates de la enfermedad que consiste en vivir. Los versos de Lamartine son éstos: “¡Hágase un sacrificio a los dioses liberadores!, dice. ¡Me han curado! —¿De qué?, pregunta Cebes. —De la vida”. Esta interpretación suscita la indignación de Dumézil, que dice: Sócrates no tiene nada que ver con Sakyamuni, su colega en sofística.⁴ Sócrates no era budista, y la concepción de que la vida es una enfermedad y la muerte nos cura de ella no es en absoluto una idea griega, una idea platónica o una idea socrática. En consecuencia, con esos versos de Lamartine, Dumézil ha simbolizado toda una interpretación.⁵

De hecho, esa interpretación no es ni lamartiniana ni budista: es una interpretación muy tradicional en la historia de la filosofía. Me limitaré a citar algunos ejemplos. En la anterior edición del *Fedón* en Budé encontrarán una notita en ese lugar, donde Robin dice: al sacrificar un gallo a Asclepio, Sócrates quería agradecer que su alma se hubiera curado por fin del mal de estar unida a un cuerpo. La gratitud de Sócrates, explica Robin, “se dirige por tanto al dios que restaura la salud”.⁶ Como vivir es estar enfermo, morir es, entonces, ver restablecida la salud. Interpretación [en consecuencia] de Robin, que no era precisamente

³ George Dumézil, “*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*”. *Sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, París, Gallimard, 1984, p. 143 [trad. esp.: *Nostradamus – Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

⁴ *Ibid.*, p. 145. Sakyamuni es uno de los nombres propios de Buda.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

⁶ Platón, *Phédon*, trad. de L. Robin, París, Les Belles Lettres, 1926, p. 102, n. 3.

budista. En su comentario del *Fedón*, Burnet⁷ dice que Sócrates espera despertar curado como las personas que recuperaban la salud mediante el procedimiento de la incubación en el templo de Asclepio. La idea es la misma, apenas modificada y diferente. Aquí, la muerte constituye en cierto modo un adormecimiento similar [al] que se sometían las personas que acudían al templo de Asclepio a pedir una curación al dios. Se adormecían, tenían un sueño y éste les indicaba cómo curarse. Pues bien, agonizante, Sócrates espera, desea que su muerte sea una suerte de sueño del que pueda despertar curado. Tampoco Burnet era budista. Esta interpretación también se encuentra en Nietzsche. En el acápite 340 del libro IV de *La gaya ciencia*, [leemos] lo siguiente: “Oh, Critón, debo un gallo a Esculapio”. Estas ridículas y terribles ‘últimas palabras’ significan, para quien sepa escucharlas: ‘Oh, Critón, la vida es una enfermedad’”⁸ Por consiguiente, no sólo está Lamartine: también está Nietzsche. Tal vez se sientan más convencidos.

Pero, más grave aun y más importante, si nos remontamos a la Antigüedad tardía, [damos con] el comentario que Olimpiodoro, uno de los grandes del neoplatonismo, consagró al *Fedón* (acápite 103).⁹ ¿Por qué la ofrenda del gallo a Asclepio? A fin, dice aquél, de que el alma se cure de lo que ha sufrido *en te genesei* (en el devenir, en el tiempo). En consecuencia, a través de la muerte, el alma accederá a la eternidad, escapará a la *génesis* (al devenir, a sus cambios y a su corrupción) y, al morir, se curará entonces de todos los males ligados a esa *génesis*. No se trata del todo de la idea de que la vida misma es una enfermedad, pero todas esas ideas están emparentadas y podemos decir que en realidad, desde hace casi dos mil años, tenemos esta interpretación de las últimas palabras de Sócrates como la recomendación de un sacrificio en agradecimiento al dios que está allí, presente y en vela sobre esa muerte, por haber liberado a aquél de la enfermedad que es la vida.

⁷ “Socrates hopes to awake cured like those who are healed by *enkóimēsis* (*incubatio*) in the Asklepeion at Epidaurus [Sócrates espera despertar curado como aquellos que sanan por *enkóimēsis* (*incubatio*) en el Asclepión de Epidauru]” (John Burnet, en Platón, *Plato’s Phaedo*, ed., intr. y notas de J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1911, p. 118).

⁸ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir: “la gaya scienza”; fragments posthumes: été 1881-été 1882*, textos y variantes establecidos por G. Colli y M. Montinari, trad. de P. Klossowski, París, Gallimard, 1982, p. 231 [trad. esp.: *La gaya ciencia*, Madrid, Alba, 2000].

⁹ Leendert Gerrit Westerink (comp.), *The Greek Commentaries on Plato’s Phaedo*, vol. 1: *Olympiodorus*, Ámsterdam, Oxford y Nueva York, North-Holland Publishers, 1976.

En los hechos, fueron varias las personas que no se sintieron muy satisfechas con esa interpretación. Dos en particular, por la razón primordial, fundamental, esencial, de que la idea de la vida como enfermedad curada por la muerte no puede en ningún caso cuajar, funcionar, coincidir, integrarse con toda la enseñanza socrática. Nietzsche, justamente, lo advirtió (aforismo 340 de *La gaya ciencia*, titulado "Sócrates moribundo"). Pues si bien dijo que el sentido que debía darse a esta fórmula: "Critón, debo un gallo a Esculapio", tenía que ser: "Oh, Critón, *la vida es una enfermedad*", veamos dentro de qué pasaje reformuló esta interpretación tradicional:

Admiro el coraje y la sabiduría de Sócrates en todo lo que hacía, decía y no decía. Ese demonio y cazador de ratas de Atenas, irónico y enamorado, que hacía temblar y sollozar a los jóvenes más orgullosos, no era sólo el charlatán más sabio que haya existido: tenía igual grandeza en el silencio. Me habría encantado que callara también en los últimos instantes de su vida; tal vez hubiera pertenecido entonces a un orden de espíritus aun más elevado. Ya fuera la muerte o el veneno, la piedad o la malignidad, en ese momento algo le desató la lengua y lo hizo decir: "Oh, Critón, debo un gallo a Esculapio". Estas ridículas y terribles "últimas palabras" significan, para quien sepa escuchar: "Oh, Critón, la vida es una enfermedad". ¿Es posible? Un hombre como él, que había vivido alegremente y como un soldado a los ojos de todos, ¿era un pesimista? No había hecho entonces otra cosa que mostrar aplomo con respecto a la vida, ocultando su parecer definitivo y su más íntimo sentimiento. ¡Sócrates, Sócrates, por tanto, *sufrió la vida!* Y se vengó con aquellas palabras oscuras, horribles, piadosas y blasfemas. ¿Necesitaba acaso vengarse? ¿Faltaba una pizca de generosidad en su sobrecabundante generosidad? ¡Ah, amigos míos! ¡Debemos superar incluso a los griegos!¹⁰ *

Nietzsche comprendió pues perfectamente que entre esas palabras pronunciadas por Sócrates en los últimos momentos de su vida y todo el resto de lo que había dicho, hecho y sido a lo largo de su existencia, entre esas palabras y esta existencia, había una contradicción. Y para resolverla dijo, en suma, que Sócrates se había desmoronado y había revelado el secreto, un secreto oscuro jamás confesado, con lo cual desmentía en el momento postrero todo lo que había dicho y hecho.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Le Gai savoir*, op. cit., p. 231.

* La lectura del final de la cita provoca una catarata de risas en la concurrencia.

La misma sensación de malestar lleva a Dumézil a extraer conclusiones completamente diferentes sobre el sentido que debe atribuirse a ese texto. En todo caso, me parece que el hecho de que la interpretación “la vida es una enfermedad” no pueda cuajar, funcionar, el hecho de que no pueda aceptársela sin más y ver un hilo conductor, concebir de una sola vez todo lo que Sócrates dijo antes y lo que dice ahora, puede establecerse sobre la base de una serie de textos, muchos, desde luego, en toda la obra de Platón, pero algunos que están muy cerca de éste en el propio *Fedón*.

Que la vida no es una enfermedad, que la vida no es un mal en sí misma, se dice con claridad y, lo reitero, no sólo en el resto de la obra platónica sino precisamente en el *Fedón*, muy cerca de este párrafo. Un ejemplo en *62b*: es el famoso texto —objeto además de muchas discusiones, llegado el caso quizá volvamos a él— donde Sócrates cita un apotegma pitagórico según el cual “estamos en la *phourá*”,¹¹ palabra que a veces se traduce como “prisión”, que algunos traducen como “recinto”, “custodia”, y otros como “puesto militar de vigilancia” (estamos “de centinela”), según se le dé un sentido pasivo o activo.¹² No importa, lo que hay que tener presente, y que algunos comentaristas parecen haber olvidado por completo, es que Platón, luego de mencionar ese “dicho” pitagórico, agrega: ah, ya saben, de todas maneras es un término oscuro y muy difícil de descifrar (*ou rhádios diidéin*).¹³ Es muy difícil saber qué quiere decir; yo lo entiendo así: los dioses se ocupan de nosotros (*epimeleisthai*: nos atienden, cuidan de nosotros, muestran solicitud hacia nosotros) y por nuestra parte somos sus *ktémata* (sus posesiones o, más probablemente, su rebaño).¹⁴

Sea como fuere —dejemos de lado el problema de la *phourá*—, aquí se señala con claridad que, en este mundo, somos el objeto del cuidado y la solicitud de los dioses. Por eso, creo, no se puede dar de ningún modo a este pasaje el sentido y la significación de que estamos en una prisión vigilada por los dioses,

¹¹ “La fórmula que se pronuncia en los misterios, cuando se dice: ‘Estamos en un lugar donde se nos custodia’ [*en tini phourá*]” (Platón, *Phédon*, *62b*, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 9).

¹² L. Robin la traduce como “custodia” [*garderie*]; E. Chambry, como “puesto” [*poste*], y P. Vicaire, como “lugar donde se nos custodia”, pero menciona la “prisión” y el “puesto de guardia” (nota de la p. 113). *Phourá* proviene del verbo *hono* (ver) y evoca un espacio puesto bajo buena vigilancia.

¹³ Platón, *Phédon*, *62b*, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 9.

¹⁴ “Son dioses los que velan por nosotros [*to tous theous einai epimeloumenous*], y nosotros, los hombres, somos una parte de lo que pertenece a los dioses [*ton sautou ktematon*]” (*ibid.*).⁴ Sobre *ktémata* en el sentido de “rebaño”, véase la nota del traductor P. Vicaire, p. 113.

porque la *epiméleia*, el *epimeleisthai*, designa siempre actividades positivas. La *epiméleia* no es la vigilancia ejercida por un cómitre sobre sus esclavos, no es la vigilancia de un carcelero con respecto a quienes están presos. Es la solicitud positiva de un padre de familia para con sus hijos, de un pastor para con su rebaño, de un buen soberano para con los ciudadanos de su país. Es la solicitud de los dioses hacia los hombres. Estamos aquí en la solicitud de los dioses, y por eso, dice Platón, no hay que suicidarse. No podemos escapar, no a esta prisión, sino a la benevolencia y la solicitud de los dioses. Por lo tanto, no es posible compatibilizar la idea de una vida entendida como enfermedad de la que nos liberaríamos por la muerte con la idea de que estamos, aquí abajo, bajo la custodia y la solicitud de los dioses.

En 69d-e, damos con una breve frase que pasa rápidamente, cuando Sócrates dice: “Estoy convencido de que allá, al igual que aquí [allá es en el otro mundo, como aquí es en esta tierra; Michel Foucault], encontraré buenos amos [*despotai*] y buenos compañeros”.¹⁵ Los buenos amos son los dioses, unos dioses que ya están presentes y acerca de los cuales acabamos de enterarnos de que se ocupan de los hombres. Y hay buenos compañeros, aun cuando, en varios lugares del texto, Sócrates mencione las molestias que podemos sufrir en la ciudad con ciudadanos fastidiosos que nos persiguen. Allá se encontrarán, entonces —una razón, por consiguiente, para no temer la muerte—, buenos amos y buenos compañeros, como se los encuentra aquí. Lo cual prueba a las claras que, entre aquí y allá, hay sin duda una diferencia, consistente, por supuesto, en que allá todo es mejor que aquí. Pero esto no quiere decir en absoluto que aquí seamos como enfermos que buscan emanciparse, liberarse, curarse de su enfermedad.

Hay que recordar además que Sócrates, a lo largo del texto del *Fedón*, en todo el ciclo de la muerte socrática y toda la obra de Platón, aparece como la persona que, por definición, lleva una vida filosófica, una vida pura, una vida que no perturban ninguna pasión, ningún deseo, ningún apetito desenfrenado, ninguna falsa opinión. Y es por otra parte esta vida —esta vida de aquí perfectamente calma, pura, dueña de sí misma— la que Sócrates menciona en el acápite 67a, cuando dice que la vida filosófica consiste en “evitar con precaución la sociedad y el comercio del cuerpo, salvo en caso de fuerza mayor, sin dejarnos contaminar por su naturaleza y manteniéndonos, al contrario, puros de su

¹⁵ *Ibid.*, 69d-e, p. 23.

contacto hasta la hora en que la divinidad misma nos haya liberado".¹⁶ Así se representa Sócrates su propia vida. No se aparta de la vida, se aparta, en ésta, de su cuerpo, lo cual es desde luego algo muy diferente. Pero contempla, hasta el momento en que los dioses nos hagan una señal (es decir, hasta el momento de nuestra muerte), la posibilidad de vivir de ese modo, no contaminados y puros. Esa vida no contaminada y pura que es la de Sócrates, ¿cómo podría concebirse cual si fuera una enfermedad?

Me conformaré con agregar a estos textos uno que podemos encontrar en la *Apología* y que, en cierto modo, es aun más claro, una recusación —a mi juicio, la más decisiva— de la idea de que la vida podría ser una enfermedad. Sócrates (en la tercera y última parte de la *Apología*) recomienda a sus jueces tomar conciencia “de esta verdad, a saber, que no hay mal posible para el hombre de bien [es decir, el propio Sócrates, claro está; Michel Foucault], ni en esta vida ni más allá, y que los dioses no son indiferentes a su suerte [la del hombre de bien; Michel Foucault]”.¹⁷ Podrán ver aquí, entonces, un entrelazamiento muy nítido de los diferentes temas que yo mencionaba. En efecto, la frase “los dioses no son indiferentes a su suerte” es la traducción del griego *oudé ameleitai hypó theón ta toutou prágmata*. Es decir: los asuntos de este hombre (*ta toutou prágmata*) no son descuidados por los dioses. Estamos frente al tema de la *epiméleia*, el *epimeleisthai* (atender, tratar), el *ameleisthai* (descuidar). Los dioses, por tanto, atienden los asuntos del hombre sabio y, en consecuencia, no hay mal posible para él, ni en esta vida ni en la otra.

Habida cuenta de esta serie de textos (y otros de la *Apología* y el *Fedón*), ¿cómo vamos a admitir que en el sacrificio a Esculapio hay un agradecimiento al dios por la liberación de una enfermedad que es la vida? Sócrates ha llevado una vida tan sabia, tan apartada del cuerpo, que para ella no puede haber mal aquí abajo. Por ende, en el momento en que va morir, en que acepta morir, en que está dichoso de morir, Sócrates jamás dice ni piensa, ni ha dicho ni pensado, que la vida es una enfermedad. Sus últimas palabras, en consecuencia, son singularmente enigmáticas, toda vez que es preciso admitir que, por un lado, la ofrenda a Asclepio nos sitúa con suma precisión dentro de un ritual que se

¹⁶ Platón, *Phédon*, 67a, *op. cit.*, p. 18.

¹⁷ Platón, *Apologie de Socrate*, 41d, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 172 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

refiere a la enfermedad y que, por otro, para Sócrates la muerte no puede considerarse en sí misma como una curación, porque la vida no puede ser en sí misma una enfermedad. ¿Cuál es pues esa enfermedad de la que la gente ha sido efectivamente eximida, liberada, [razón por la cual] hace falta un sacrificio?

Por lo demás, esta dificultad —oscuramente sentida, aunque nunca o casi nunca planteada antes de Dumézil— llevó a unos cuantos comentaristas a proponer otras soluciones. Nietzsche, que percibía con claridad la discrepancia entre la doctrina de Sócrates y la interpretación “la vida es una enfermedad”, imaginó pues lo siguiente: Sócrates se ha desmoronado y ha revelado su secreto en el último instante. Hay una persona que, sin lugar a duda, tenía algunos motivos para no seguir las sugerencias de Nietzsche, y esa persona era Wilamowitz.¹⁸ Wilamowitz, entonces, tomó la tangente [y] dijo: si no se puede evitar pensar que se trata de una enfermedad, y como la cuestión no es, evidentemente, la vida como enfermedad, y bien, debe ser que Sócrates estuvo antaño enfermo (no se sabe bien de qué) y lo recuerda en el momento de morir.¹⁹ Hay que decir que Wilamowitz es, con todo, alguien de considerable peso. Tenemos la solución de Franz Cumont que, en el *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, de 1943, dice: sí, claro, ese sacrificio del gallo a Esculapio es un rito de curación, [la] respuesta a una curación. Pero en realidad no hay que olvidar que el gallo era un animal de origen persa y que, en la mitología persa, es el guía de las almas y su protector en el camino hacia el infierno. Y en el momento de la muerte de Sócrates tenemos sin duda un eco, una evocación de la importación de ese gallo persa.²⁰ Lo cual es una manera de pedir a la mitología persa que resuelva un problema que, al menos para Cumont, no parecía del todo soluble en los términos mismos del pensamiento griego.

¿Qué hace Dumézil frente a todo esto? Primero, admite, porque no puede no admitirlo, que se trata en efecto de una enfermedad. Esculapio = gallo = enfermedad.²¹ Segundo, no puede ser una enfermedad pasajera, lejana y olvidada, como estimaba Wilamowitz. Para que se refieran a ella las últimas pala-

¹⁸ Profesor de filología clásica, Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff desencadenó una violenta polémica contra las tesis sostenidas por Nietzsche en *El nacimiento de la tragedia*.

¹⁹ Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Platon*, Berlín, Weidmann, 1920, vol. 1: *Leben und Werke*, p. 178, y vol. 2: *Beilagen und Textkritik*, p. 58.

²⁰ Franz Cumont, “À propos des dernières paroles de Socrate”, en *Compte rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 87(1), 1943, pp. 112-126.

²¹ George Dumézil, “*Le Moyne noir...*”, *op. cit.*, p. 143.

bras de Sócrates, introducidas de manera tan solemne en el diálogo, debe ser una enfermedad importante. Y por último, no corresponde sostener, como lo hace Nietzsche, que Sócrates se ha desmoronado. No se ha desmoronado; al contrario, en el momento final dice lo que para él es lo más esencial y manifiesto de su enseñanza. No hace sino repetir ese aspecto que a su entender es el más esencial y manifiesto de su enseñanza. Y verán que, efectivamente, lo repite.

¿Qué es entonces lo que debe agradecerse a Esculapio? ¿Cuál es la enfermedad cuya curación exige ese gesto último de gratitud? Pues bien, Dumézil apela al diálogo del *Critón* y el episodio que le sirve de soporte, cuando Critón acaba de proponer a Sócrates la evasión.²² ¿Por qué Dumézil apela a ese diálogo? Su punto de partida es simple: una pequeña observación vagamente hecha por Franz Cumont, pero a medias y sin sacar sus consecuencias. Dumézil señala que el pedido de sacrificar un gallo a Asclepio se dirige a Critón ("*Critón*, debemos un gallo a Asclepio"). Y hace notar que hay, por ende, una interpelación de Critón, pero que, pese a ello, inmediatamente después, la deuda no se designa como correspondiente a él, sino que es algo que tendríamos *nosotros*: al menos Critón y Sócrates, e incluso Critón, Sócrates y los demás, pero, en todo caso, y con seguridad, como mínimo los dos primeros.²³ Ahora bien, ¿a qué puede referirse esa deuda que ellos, uno y otro, habrían contraído, y sobre cuya existencia Critón estaría absolutamente al tanto, puesto que el interpelado es él? A decir verdad, la solución de este problema debe pedirse al único diálogo en que se ve a Critón y a Platón* en una conversación a solas.

Dumézil acude pues a ese diálogo por la razón que acabo de decirles. ¿Y qué va a buscar en él? Como saben, en ese diálogo, Critón se ofrece a ayudar a escapar a Sócrates. Se ha preparado todo un complot de amigos, y bastará con que Sócrates acepte el principio de esa evasión para que la cosa se concrete al punto. Y Critón, para sostener su propuesta y dar a Sócrates argumentos que lo induzcan a aceptarla, destaca una serie de cosas. Le dice que, de no evadirse, se traicionará ante todo a sí mismo;²⁴ en segundo lugar, traicionará a sus hijos, si acepta morir y los abandona a una vida [en] la cual no podrá hacer nada por

²² George Dumézil, "*Le Moyne noir...*", *op. cit.*, pp. 146 y ss.

²³ *Ibid.*, p. 140.

* Evidentemente, Michel Foucault se refiere a Critón y Sócrates. [N. del T.]

²⁴ Platón, *Critón*, 45c, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1920, p. 219 [trad. esp. *Critón*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

ellos,²⁵ y para terminar, sería un deshonor para los amigos de Sócrates, frente a los otros ciudadanos y a la opinión pública, si pudiera reprochárseles no haberlo hecho todo, no haber buscado todos los medios, no haber utilizado todos los recursos posibles para salvarlo.²⁶ De ese modo, Sócrates y sus amigos se verían en cierta forma deshonrados ante y por la opinión pública.

Sócrates va a responder precisamente acerca de ese punto. Construirá su respuesta a Critón en torno del problema de la opinión general, la opinión corriente, la opinión no elaborada, y para ello preguntará: ¿hay que tener en cuenta el juicio de todo el mundo? ¿Hay que tener en cuenta la opinión compartida por los hombres? ¿O acaso hay hombres cuya opinión es tal que debe tenérsela en cuenta, y otros, al contrario, cuya opinión no hace falta atender? Para responder a esta pregunta, Sócrates va a tomar un ejemplo, un ejemplo que debe mostrar la necesidad de una discriminación en la opinión de los hombres. De acuerdo con un procedimiento sumamente habitual en los diálogos platónicos, el ejemplo que da está tomado del cuerpo, de los cuidados que hay que prodigarle y de la gimnasia. Sócrates dice a Critón: pero, en fin, debes darte cuenta de que no es concebible seguir sin más, ciegamente, la opinión de la gente. Me dices que, si no me evado, esa opinión va a condenarme y va a condenarlos a ustedes. Sin embargo, cuando se trata de la gimnasia, cuando se trata de los cuidados que deben prodigarse al cuerpo, ¿se sigue la opinión de todo el mundo o la de los entendidos? Si se sigue la opinión de todo el mundo y de cualquier hijo de vecino, ¿qué va a pasar? Se adoptará un mal régimen y el cuerpo va a ser objeto de mil males. Quedará corrompido, arruinado, destruido (Sócrates utiliza la palabra *diephtharmenon*: destruido, hundido en la decadencia, deteriorado).²⁷ Si es verdad, dice Sócrates, que en el orden del cuerpo es menester seguir la opinión de los que saben, los maestros de gimnasia que son capaces de darnos un buen régimen, sin lo cual sufrimos mil muertes, de igual manera, ¿no crees que en lo concerniente, ya no al cuerpo y a lo que le es útil o nocivo, sino al bien y el mal, lo justo y lo injusto, hay que hacer lo mismo? De seguir las opiniones de quienes no conocen la diferencia

²⁵ *Ibid.*, 45b, pp. 219 y 220.

²⁶ *Ibid.*, 44b-c, p. 218, y 45e-46a, p. 220.

²⁷ "Lo que se mejora mediante un régimen sano [*hypó tou hygieinóu*] y se deteriora [*diaphtheirómenon*] mediante un régimen malsano [...]. Ahora bien, ¿es posible la vida con un cuerpo miserable y arruinado [*diephtharmenou*]?" (*ibid.*, 47d-e, p. 223).

entre lo justo y lo injusto, el bien y el mal, “la parte de nosotros mismos, sea cual fuere, con la que se relacionan la justicia y la injusticia”,²⁸ ¿no corre acaso el riesgo de verse deteriorada, corrompida, destruida (*diephtharmenon*)? “La parte de nosotros mismos, sea cual fuere, con la que se relacionan la justicia y la injusticia” es, desde luego, el alma. Es interesante ver que aquí no se la nombra. En cierto modo, su lugar se deja vacío. La demostración de que el alma existe como sustancia inmortal aparecerá en el *Fedón*. Por el momento, existe, es una parte de nosotros mismos. Mucho antes de la fundación metafísica del alma, lo que se pone en cuestión aquí es la relación de sí consigo. La parte de nosotros mismos que se relaciona con la justicia y la injusticia corre el riesgo de ser *diephtharmenon* (destruida, corrompida: exactamente la misma palabra que para el cuerpo)²⁹ si seguimos la opinión de todo el mundo y de cualquier hijo de vecino y no nos remitimos, al contrario, a la opinión de los que saben.

Conclusión de todo esto, entonces: conviene “no preocuparse” (Sócrates utiliza el verbo *phrontizein*)³⁰ por la opinión de todo el mundo y de cualquier hijo de vecino, sino por lo único que permite decidir qué es justo y qué es injusto. Y en ese punto menciona la verdad. Es la verdad, dice, la que decide qué es justo y qué es injusto. En consecuencia, no hay que seguir la opinión de todo el mundo, y si queremos preocuparnos por nosotros mismos, si queremos ocuparnos de “la parte de nosotros mismos, sea cual fuere”, y evitar que se destruya y corrompa, ¿qué hay que seguir? Hay que seguir la verdad. Como ven, aquí volvemos a dar con los elementos de los que les hablaba hace un rato con referencia a la veridicción socrática. En todo caso, será así, siguiendo la verdad, como se evitará el deterioro o la destrucción del alma que provoca la opinión de la multitud. Tenemos aquí, a partir de la comparación con el cuerpo, la idea de que las opiniones que no hayan sido examinadas, cotejadas, probadas en términos de verdad, corromperán, destruirán, deteriorarán y echarán a perder el alma. Y esta enfermedad, por supuesto, no deberá atenderse por medios médicos. Antes bien, si es cierto que su causa reside en la falsa opinión, la opinión de todos sin distinción, será la opinión armada por la *alétheia*, el *logos* racional (el que carac-

²⁸ Platón, *Criton*, 48a-d, *op. cit.*, p. 223.

²⁹ *Ibid.*, 47e, p. 223.

³⁰ “Por consiguiente, querido amigo, no debemos preocuparnos [*phrontisteon*] tanto por las palabras del gran número como por el juicio de aquel que, el único, es conocedor en materia de justicia e injusticia” (*ibid.*, 48a, p. 223).

teriza precisamente la *phrónesis*), la que sea capaz de impedir esa corrupción o hacer volver al alma de su estado de corrupción a un estado de salud.

Bien puede suponerse entonces que la enfermedad para cuya curación se debe un gallo a Asclepio es justamente aquella de la que Critón se ha curado cuando, en la discusión con Sócrates, pudo emanciparse y liberarse [de] la opinión de todos sin distinción, de esa opinión capaz de corromper las almas, para, al contrario, escoger, decantarse y decidirse por una opinión verdadera fundada en la relación de sí mismo con la verdad. La comparación utilizada por Sócrates entre corrupción del cuerpo y deterioro del alma por opiniones corrientes parece indicar a las claras, en todo caso, que tenemos allí cierta enfermedad. Y bien podría ser su curación lo que hay que agradecer a Asclepio.

Con la salvedad de que en este punto, creo, es preciso plantear una objeción. Una objeción planteada por alguien a cuya opinión me atengo, y que me dijo: pero bueno, ¿no es con todo un poco limitado decir, [a partir de] la comparación entre el cuerpo y el alma, que el deterioro del cuerpo y el deterioro del alma designan cierta enfermedad que sería precisamente el objeto de una curación, y por consiguiente la razón del sacrificio futuro? Cuando Dumézil dice [que] en la lógica de Sócrates una comparación bien elegida vale por una razón, podemos preguntarnos si eso no es establecer algo importante sobre pruebas un tanto endebles. [Ahora bien,] no me parece que esas pruebas sean endebles, ya que Dumézil establece y refuerza la analogía entre el deterioro del cuerpo y el deterioro del alma [mediante la referencia a] otros textos, uno que toma de la *Antígona* de Sófocles y otro del *Agamenón* de Eurípides.³¹ Y en ellos vemos que una opinión que no es buena, una opinión falsa, se designa efectivamente con el nombre de *nosos* (enfermedad). De modo que si en el texto de Platón, en efecto, no se puede encontrar con mucha claridad la formulación de esa corrupción del alma como enfermedad, en textos que tienen más o menos la misma estructura y se refieren a un mismo tipo de situación, en cambio, se trata sin duda de *nosos*.

Creo sin embargo que podríamos reforzar los argumentos de Dumézil y las citas que toma de Sófocles y Eurípides, y apelar para ello a una serie de textos, textos que están precisamente en el propio *Fedón*. Lo cual nos permitiría, por un lado, responder a dos objeciones: ¿se trata verdaderamente de una enfermedad cuando una opinión recta viene a reemplazar a opiniones falsas? Segundo:

³¹ George Dumézil, "*Le Moyne noir...*", *op. cit.*, pp. 155-157.

¿es en efecto esa enfermedad —cuyo riesgo, cuya aparición hemos visto en el *Critón*— la que es objeto del sacrificio final en el *Fedón*? Me parece que podemos llegar a soslayar la primera objeción, y también la segunda, si recurrimos a dos textos. Esos dos textos, previos a la muerte de Sócrates y el sacrificio final, muestran por una parte que una opinión falsa, mal establecida, mal examinada, es un mal del que hay que curarse; y por otra, que Sócrates, en su último momento, hace efectivamente eco a todo un debate con Critón, pero también con otros de sus interlocutores del *Fedón*.

Quiero decir lo siguiente. El *Fedón* es una discusión acerca de la inmortalidad del alma y los argumentos que pueden aducirse en respaldo de esa inmortalidad. Contra los argumentos propuestos por Sócrates hay, como saben, dos objeciones hechas por sus discípulos (discípulos amados, queridos, cercanos): una de Cebes y otra de Simmias. Este último dice: pero ¿el alma no es simplemente una armonía, como, por ejemplo, la armonía de una lira? De modo que, así como la armonía se deshace y ya no existe cuando la lira se rompe, cuando el cuerpo se deshace y muere, el alma bien podría morir con él, al igual que la armonía muere con el instrumento musical roto.³² Y la argumentación de Cebes es ésta: bien puede ser que el alma subsista realmente luego del cuerpo. Pero ¿es posible inferir de ello que el alma es inmortal? ¿No basta con suponer que vive más tiempo que el cuerpo y que se sirve de manera sucesiva de varios cuerpos, pero que al utilizarlos se desgasta? Y habría que comparar en parte el alma con un ser vivo que usa una serie de atuendos, de vestimentas. Pero el desgaste de las vestimentas no impide que él también se desgaste y muera algún día.³³

En 89a, después de esas dos objeciones, que son justamente las opiniones falsas que Sócrates tiene que refutar, Fedón, que cuenta pues esta última escena y que hasta ese momento ha contado directamente en primera persona lo que pasaba, se interrumpe un poco y dice a su interlocutor, a quien informa de los últimos instantes de aquél: ah, si supieras lo admirable que se mostró Sócrates al responder a esas dos objeciones. Admiré la manera en que [las] recibió, en que comprendió a la perfección el efecto que ejercían sobre los oyentes y cómo les llegaban al alma, cuán aptas eran para convencerlos, a punto tal que todos nos preguntábamos de qué modo iba a librarse de esas dos terribles objeciones. Admiré [...] la manera como comprendió que estábamos muy cerca de con-

³² Platón, *Phédon*, 85b-86e, op. cit., trad. de P. Vicaire, pp. 53-55.

³³ *Ibid.*, 86e-88b, pp. 55-58.

vencernos y cómo logró curarnos (*iásato*: nos ha curado).³⁴ Por lo tanto, sin duda hay en el *Fedón* una curación, la curación efectuada por Sócrates de esa enfermedad en que consiste una opinión falsa. Y volvemos a dar aquí, con respecto a la inmortalidad del alma, con un mismo esquema, un mismo problema, un mismo acto de curación que en el *Critón*, cuando Critón proponía a Sócrates, sobre la base de la opinión corriente, que se evadiera. Ése es el primer texto que quería mencionar.

El segundo también pertenece al *Fedón*, y está en 90e. Se trata de una discusión acerca del *logos* y los peligros que le son propios. Sócrates puede prevenir a sus discípulos contra el odio al razonamiento, contra la idea de que todos los razonamientos amenazan ser peligrosos, falsos. Previene contra la misología. Dice: no habría que creer que no hay nada "sano" (el texto francés traduce la palabra griega *hygiés*, es decir: orgánicamente sano, que se relaciona con la salud) en el razonamiento; es menester creer, al contrario, que somos nosotros los que no nos encontramos bien (*oupo hygiós ékhomen*: no nos encontramos bien, no tenemos buena salud), y desear estar bien, ustedes para la vida que van a tener, y yo a causa de la muerte.³⁵ Está claro entonces que Sócrates dice aquí: presten atención, es posible que el razonamiento pueda conducir a errores, pero sería del todo falso creer que no hay nada de sano, de saludable en él. Al contrario, cuando el razonamiento parece llevarnos a un resultado que no es bueno, de hecho somos nosotros los que no estamos con buena salud, pues nos dejamos invadir por el razonamiento falso. Y es preciso que estemos bien y razonemos como es debido, ustedes, para la vida que van a tener, y yo, a causa de la muerte.

Estos dos textos retoman [por una parte] el tema del *Critón* de que una opinión mal formada es como un mal que afecta el alma, la corrompe, le quita la salud, y del que es preciso curarse, y [por otra,] la idea, [igualmente presente] en el *Critón*, de que esa curación es obra del *logos*, el buen razonamiento. Verán también que la idea de la curación, por el *logos*, de la mala opinión que es como

³⁴ "Me maravilló la manera amable, benévola, admirativa con que acogió las palabras de esos jóvenes, luego su fineza para captar el efecto de sus argumentos sobre nosotros y, por último, su destreza para curar nuestro mal [*eu hemás iásato*]" (*ibid.*, 89a, p. 59).

³⁵ "Nuestra alma no debe dar cabida a la idea de que nada, sin duda, es sano en los razonamientos. Antes bien, debe admitir que somos nosotros los que carecemos de salud [*oupo hygiós ékhomen*] y que debemos aplicar nuestro coraje y nuestro ardor a comportarnos sanamente, tú y los demás con vistas a la vida que debe continuar, yo con vistas a la muerte misma" (*ibid.*, 90e, p. 62).

una enfermedad del alma tiene su repercusión en el *Fedón*. Y los textos de este diálogo que les he mencionado son el punto de unión entre, [en] el *Critón*, ese gran riesgo de enfermedad, enfermedad representada por el propio Critón (cuando se deja influenciar por la opinión, al extremo de proponer la evasión a Sócrates), y, dentro del *Fedón*, los otros errores, los de Simmias y Cebes en particular. Critón estaba afectado por una enfermedad que le hacía creer que para Sócrates era mejor vivir que morir. Cebes y Simmias padecían la enfermedad que los inducía a creer que, si uno muere, no tiene la certeza de liberar un alma inmortal. Y me parece que tenemos con ello la confirmación de que éste es sin duda el tipo de enfermedad para cuya curación se debe un gallo a Asclepio. La interpretación de Dumézil puede confirmarse mediante la lectura del mismo *Fedón*, donde encontramos el vínculo entre lo que pasa en el *Critón* y lo que se dice en el último momento.*

Queda todavía una última dificultad, que Dumézil resuelve en su texto. Me limito a resumirla.³⁶ Si es verdad que Critón está afectado por una enfermedad o, para completar como acabo de sugerirles, también Cebes y Simmias están enfermos a causa de su mala opinión, ¿por qué Sócrates dice: Critón, *debemos* un gallo a Asclepio? Tendría que decir: Critón, *debes* un gallo a Asclepio porque te has curado. E incluso, si se admite que los otros también se han curado, debería [decir]: Critón, tú que eres un poco el corifeo de mis discípulos, [todos ustedes] *deben* un gallo a Asclepio. Ahora bien, lo que dice es: *debemos*. Se deduce, pues, que también él ha sido curado. Para responder a esta cuestión, Dumézil destaca por un lado, de una manera que creo muy legítima, que entre Sócrates y sus discípulos hay, claro está, un lazo de simpatía y amistad tal que, cuando uno de ellos sufre de una enfermedad, los otros también se conducen de esa afección, y Sócrates participa en ese sentimiento. Dumézil también hace hincapié, y esto es muy importante, en que el propio Sócrates, a no dudar —sin haber sido víctima de la tentación: no se trata de eso—, habría podido hasta cierto punto (después de todo, nada, salvo su coraje personal, el empeño en sostener la verdad, garantiza [lo contrario]) ser convencido por Critón y decidir evadirse. Y mientras no esté del todo muerto, mientras no haya llegado al instante postrero de su vida, ese riesgo de ser afectado por una opinión falsa y ver al alma corrom-

* Michel Foucault: "—¿Puedo seguir cinco o diez minutos más, o...?"

[Respuestas del público:] —¡Sí, sí!"

³⁶ George Dumézil, "*Le Moyne noir...*", *op. cit.*, pp. 159 y ss.

perse. Por eso ese sacrificio, que en cierta medida habría podido hacerse en el momento mismo en que Critón se curó de su enfermedad, debe hacerse no sólo en nombre de Critón, sino también de Sócrates, y sólo puede hacerse en el último momento de éste, el momento de morir. No puede más que ser el último gesto de Sócrates y su última recomendación, puesto que, después de todo, sólo su coraje, sólo su relación consigo mismo y con la verdad le han impedido precisamente escuchar esa opinión falsa y dejarse seducir por ella.

En todo caso, creo que podríamos agregar lo siguiente a esas explicaciones de Dumézil: una de las características que marcan toda la dramaturgia de los diálogos platónicos, cualesquiera que sean, es que todos los participantes en la discusión resultan ser solidarios en esa empresa. Y Sócrates tiene no pocas oportunidades de decirlo en otros diálogos: si triunfa el mal discurso, es una derrota para todos, pero si triunfa el buen discurso, todo el mundo gana. El principio tan a menudo formulado por Sócrates en los diálogos (el de la *homología*: tener el mismo *logos* que aquellos con quienes se discute, esto es, admitir que la misma verdad valdrá para unos y otros, y firmar, contraer esa especie de pacto según el cual, cuando se haya descubierto una verdad, todo el mundo la reconocerá)³⁷ reaparece hasta cierto punto aquí. Hubo esa gran empresa de debate de las opiniones, esa gran batalla del *logos*, hubo ese *élenkhos* que permitió verificar cuál era la buena opinión y cuáles eran las malas. Y, en función del principio de la *homología*, todo el mundo ha sido solidario de esa operación. La operación curativa es como una forma general en la cual Sócrates está contenido, aun cuando, debido a ello, sea él mismo quien la lleva adelante. Es muy lógico, por lo tanto, que interpele a Critón recordándole que hubo en efecto una enfermedad, y que esa enfermedad estuvo en él. Pero, después de todo, si Critón hubiera ganado, esa enfermedad habría sido también la enfermedad de Sócrates. Y, como todo el mundo es solidario, el sacrificio debe hacerse en agradecimiento por esa curación, en nombre de todo el mundo.

Y ahora, entonces, querría volver un poco al grano y tratar de responder a la pregunta que ustedes se hacen: ¿por qué me detuve en ese texto y esa interpretación de Dumézil que, en apariencia, no está del todo en línea con lo que les dije hace un rato y la vez pasada? Hay que plantear la pregunta: ¿cuál es esa curación, cuál es esa actividad mediante la cual Sócrates ha sido curado, y con

³⁷ Sobre este concepto, cf. Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, última clase de 1983, a propósito del *Gorgias*, pp. 341-343.

él sus discípulos, con la ayuda del dios a quien hay que agradecer? No tiene sentido preguntarse, como algunos tal vez estén tentados de hacer, si esta operación de curación es medicina o ya algo parecido a la psiquiatría, y si los griegos, Sócrates, verdaderamente pensaban o no que ese tipo de error pudiera considerarse como una enfermedad mental. No será en ese a posteriori anacrónico donde pueda descubrirse de qué se trata. Más vale procurar resituarse la operación de curación, a la que Sócrates alude varias veces, en el campo de las prácticas donde podía figurar, para los griegos en general y para él en particular. Y ese campo general de las prácticas es justamente todo lo que se denomina *epiméleia*. Ocuparse de alguien, ocuparse de un rebaño, ocuparse de la familia o, como lo encontramos con frecuencia en lo concerniente a los médicos, ocuparse de un enfermo: eso es lo que se llama *epimeleisthai*. La curación de la que habla Sócrates aquí forma parte de todas esas actividades por las cuales uno se ocupa de alguien, lo atiende si está enfermo, vigila su régimen para que no se enferme, le prescribe los alimentos que debe comer o los ejercicios que debe realizar, y las actividades, asimismo, por las cuales se le indican las acciones que debe hacer y las que debe evitar, por las cuales se lo ayuda a descubrir las opiniones verdaderas que hay que seguir y las opiniones falsas [de las que hay que prevenirse]; es [aquello] mediante lo cual se lo nutre de discursos veraces. Todo esto compete al *epimeleisthai*. Digamos además que la gran actividad multiforme de la *epiméleia* (del tratamiento de sí mismo y los otros, el tratamiento de las almas) puede adoptar, en cierta cantidad de casos, la forma más urgente, más intensa y más necesaria. Son los casos, justamente, en que una opinión falsa amenaza con deteriorar y enfermar un alma. Debe recordarse que todo el ciclo de la muerte de Sócrates al que traté de referirme en la hora anterior, ese gran ciclo que comienza con la *Apología*, prosigue con el *Critón* y termina con el *Fedón*, está precisamente atravesado por el tema de la *epiméleia*.

En la *Apología*, procuré mostrarles hace un rato que Sócrates definía su *parrhesía*, su decir veraz valeroso, como un decir veraz que tenía por objetivo final y preocupación constante enseñar a los hombres a ocuparse de sí mismos. Sócrates se ocupa de los hombres, pero no en la forma política: quiere ocuparse de ellos para que aprendan a ocuparse de sí mismos. En toda la *Apología* está subyacente, entonces, el tema de la *epiméleia* y el cuidado.

En el *Critón*, se darán cuenta de que este tema del cuidado, de la *epiméleia*, está igualmente presente. Lo está en un pequeño detalle que es importante porque vamos a volver a encontrarlo. Se refiere a los hijos de Sócrates. Cuando

Critón le dice: pero, en fin, no vas a poder ocuparte de tus hijos. ¿Cómo te ocuparás de ellos si mueres?³⁸ Problema de la *epiméleia* al que Sócrates responderá un poco más adelante, y más precisamente en el *Fedón*. Además, al margen de ese pequeño detalle, de manera general en el *Critón*, la *epiméleia*, el cuidado, la preocupación, [es el] tema central. Volvemos a [dar con] él en la prosopopeya de las *Leyes*.³⁹ Esas Leyes que Sócrates pone en juego [cuando pregunta]: si me evadiera, ¿no crees que las Leyes se levantarían contra mí?, le dicen: pero ¿quién se ocupó de tu nacimiento? ¿No te satisface la manera como se conciertan los matrimonios en la ciudad? ¿Quién se ocupó de ti cuando eras un niño, y quién te crió? ¿Quién se ocupa de lo que pasa en la ciudad [...]>* Las Leyes son precisamente el factor de la *epiméleia*. Y así como en el *Fedón* se dirá que no hay que evadirse del mundo porque los dioses velan por nosotros (*epimeleisthai*: los dioses se ocupan de nosotros),⁴⁰ en el *Critón*, del mismo modo, la razón por la cual no hay que evadirse de la prisión (es decir, abandonar la ciudad y marchar al exilio) es que las Leyes de la ciudad, como los dioses para el mundo entero, velan, se ocupan de los ciudadanos, están vigilantes. Tienen solicitud. Reencontramos el mismo tema de la *epiméleia*.

Por último, y sobre todo, en el *Fedón*, cuando se acerca el momento de la muerte, en las penúltimas palabras de Sócrates, ¿qué dice éste a sus discípulos? En este punto, el texto es absolutamente patente. Está en 115*b* (Sócrates va a tomar o ya ha tomado la cicuta, no sé; sea como fuere, en ese momento la muerte ya está verdaderamente presente),⁴¹ cuando Critón, corifeo pues de sus discípulos, pregunta: ¿qué órdenes nos das con respecto a tus hijos (aquí están de vuelta) o a cualquier otra cosa? ¿Qué nos pides hacer que sea agradable para ti? Es Critón, el mismo a quien se pedirá justamente hacer algo al final (sacrificar un gallo) [el que pregunta]: ¿qué quieres que hagamos por tus hijos? Piensa en las últimas voluntades, en el testamento. Y Sócrates responde: "Haced lo que siempre os digo [...]. No es nada nuevo".⁴² ¿Qué es lo que Sócrates siempre dice, que no es nada nuevo y que es la última voluntad que va a transmitir

³⁸ Platón, *Criton*, 45*c-d*, *op. cit.*, pp. 219 y 220.

³⁹ *Ibid.*, 50*a-53d*, pp. 227-232.

* El final de la frase es inaudible.

⁴⁰ Platón, *Phédon*, 62*b*, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 9.

⁴¹ En realidad, la tomará más adelante (en 117*c*).

⁴² Platón, *Phédon*, 115*b*, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 105.

a sus hijos, su entorno, sus amigos? "Cuidad de vosotros mismos [*hymón autón epimelóumenoí*]." ⁴³

Ése es el testamento de Sócrates, su última voluntad. Y además, esta última voluntad de Sócrates, así claramente formulada en el *Fedón*, hace eco a lo que dice la *Apología* en un momento simétrico. En la *Apología* hay tres momentos, tres discursos: el primer discurso, en el cual él se defiende; el segundo discurso, en el cual propone lo que debe ser su castigo, y el tercer discurso, en el cual acepta, toma nota del hecho de que lo condenan a muerte. En esta última parte de la *Apología* donde toma nota de su condena a muerte, donde la acepta, [en su] último discurso, ya condenado a muerte, Sócrates dice lo siguiente, en 41e:

Cuando mis hijos hayan crecido [otra mención a los hijos; se los menciona, por consiguiente, tres veces: en la *Apología*, después de la condena; en el *Critón*, bajo la forma de una objeción de Critón, y por último en el *Fedón*, <el> pasaje que acabo de leerles; Michel Foucault], atenienses, castigadlos atormentándolos como yo mismo os atormentaba, por poco que os parezcan preocuparse [*epimeleisthai*] por el dinero o cualquier otra cosa que no sea la virtud. ⁴⁴

Epimeleisthai aretés: es preciso que se ocupen de su virtud. Ésas son las últimas palabras de Sócrates en la *Apología*, el discurso que dirige a sus jueces. Es la última palabra que pronuncia ante sus amigos cuando éstos le preguntan: ¿qué quieres que hagamos? Última voluntad frente a los ciudadanos, última voluntad formulada al círculo de los amigos.

Un pequeño detalle más sobre este problema del cuidado de sí: en las líneas finales del *Fedón*, está el pasaje en que los discípulos de Sócrates también preguntan: ¿qué quieres que hagamos para tu entierro? Y su respuesta consiste en ir a tomar un baño, para que las mujeres, tras su muerte, no estén obligadas a lavarle el cuerpo. Cuida de sí mismo, e incluso de su cuerpo. ⁴⁵

Sea como fuere, cuando le preguntan: ¿qué quieres que hagamos por tus hijos y qué recomendaciones das a tus amigos?, las últimas palabras de Sócrates,

⁴³ Platón, *Phédon*, 115b, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 105.

⁴⁴ Platón, *Apologie de Socrate*, 41e, *op. cit.*, p. 173.

⁴⁵ En el texto, de hecho, las cosas suceden a la inversa: Sócrates comienza por ir a tomar un baño ("que no dé a las mujeres el trabajo de lavar a un muerto"; Platón, *Phédon*, 115a, *op. cit.*, trad. de P. Vicaire, p. 105).

la última voluntad, es: lo que siempre dije, “ocupaos de vosotros mismos”, ésa es mi última voluntad. Pero hay además un pequeño complemento. Ese pequeño complemento es precisamente la mención de lo que se debe a Asclepio, la mención del sacrificio que es menester hacer, la promesa a Esculapio. ¿En agradecimiento de qué? Pues bien, en agradecimiento de la ayuda prestada por el dios, en cuanto dios sanador, a todos aquellos, Sócrates y sus discípulos, que se han propuesto ocuparse de sí mismos (*epimeleisthai*), atenderse a sí mismos, cuidar de sí mismos o, como dice con frecuencia Sócrates, *therapeuein* (en el sentido de ocuparse y curar). Y la última palabra (luego de “ofreced un gallo a Asclepio”), la palabra postrera, aquella tras la cual Sócrates no volverá a hablar nunca más —ya la he mencionado varias veces— es: *me ameléseste* (no descuiden, no sean descuidados). Me he extendido largamente sobre el hecho de que ese no descuido, recomendado a sus discípulos, se refería al sacrificio de un gallo. En efecto, se refiere en forma explícita, directa, al sacrificio de un gallo, y por lo tanto a cierta enfermedad. Pero esta enfermedad es aquella de la que uno es capaz de curarse cuando se ocupa de sí mismo y puede tener esa solicitud consigo mismo que lo lleva a saber qué es su alma y cómo está ligada a la verdad. Etimológicamente, la palabra *ameléseste* pertenece a toda la familia con que nos hemos topado tantas veces, una familia de palabras que designa las diferentes maneras de ocuparse, de tener cuidado, solicitud. A través del sacrificio a Esculapio, supongo que verán con claridad que las últimas palabras (“no descuidéis”) expresan que no hay que descuidar el sacrificio, pero se relacionan indirectamente, por ese conducto, con el cuidado de sí. No olviden hacer ese sacrificio al dios, ese dios que nos ayuda a curarnos cuando cuidamos de nosotros mismos. Pues no debe olvidarse —en este punto habría que referirse a los diferentes textos mencionados sobre los dioses que se ocupan de los hombres— que, si cuidamos de nosotros mismos, también lo hacemos en la medida en que los dioses nos cuidaron. Y justamente por cuidarnos, enviaron a Sócrates para que nos enseñara a velar por nosotros mismos.

Advertirán pues que la muerte de Sócrates, el ejercicio de su *parrhesia* que lo exponía a la muerte —y lo exponía realmente, ya que, en efecto, murió por eso—, el ejercicio de su decir veraz y, para terminar, el empeño en provocar a los otros a cuidar de sí mismos tal y como él tomaba la precaución de hacerlo consigo mismo constituyen un conjunto muy apretado cuyos hilos se entrecruzan a lo largo de toda la serie sobre la muerte de Sócrates (*Apología*, *Critón*, *Fedón*). Todos esos hilos atraviesan en forma permanente los tres textos y vienen

a anudarse por última vez en las dos recomendaciones finales de Sócrates. Ante todo de una manera patente, cuando éste dice: mi última voluntad es que se ocupen de ustedes mismos. Y una segunda vez de manera simbólica, que remite ya no al cuidado que los hombres deben ejercer sobre sí mismos, sino al cuidado que el dios tiene con ellos para que cuiden de sí mismos, bajo la forma del sacrificio a Asclepio. Todos esos hilos vienen a anudarse una última vez en este sacrificio del gallo. Esa misión, concerniente al cuidado de sí, ha conducido a Sócrates a la muerte. Pero más allá de ésta, él lega a los otros el principio del "ocuparse de sí mismo". Y dedica a los dioses, benéficos por ese cuidado de sí mismo, su último pensamiento. Creo que la muerte de Sócrates funda en la realidad del pensamiento griego, y por ende en la historia occidental, la filosofía como una forma de veridicción que no es ni la de la profecía, ni la de la sabiduría, ni la de la *tekhné*, una forma de veridicción característica, precisamente, del discurso filosófico, y cuyo coraje debe ejercerse hasta la muerte como una prueba del alma que no puede tener su lugar en la tribuna política. Eso es todo. Perdón por haberlos retenido tanto, y gracias.

Clase del 22 de febrero de 1984

Primera hora

Investigaciones etimológicas en torno de la epiméleia – El método de Dumézil y su extensión – El Laques de Platón: las razones de la elección – El pacto de franqueza – El problema de la educación de los hijos – Los juicios contradictorios de Nicias y Laques sobre la demostración de armas – La cuestión de la competencia técnica según Sócrates – Sócrates y su inversión del juego dialéctico.

POR UNA SERIE DE RAZONES (porque algunos, es cierto, me lo han pedido), no voy a hablar de los cínicos hoy sino la vez que viene. Querría, antes bien, hacer una transición entre lo que les conté la vez pasada acerca de Sócrates y la *Apología* y lo que les diré la próxima sobre los cínicos. Es decir que les hablaré del *Laques*. Antes, una pequeña observación [concerniente, en primer lugar,] a lo que les dije del libro de Dumézil y, en segundo lugar, a la misión de *epiméleia* y la raíz de este término. Por lo demás, las dos cosas están directamente vinculadas, porque se va a tratar de Dumézil. Yo tenía esta pregunta [en mente]: ¿cuál es la raíz de esta serie de términos de los que les he hablado varias veces? Tenemos el término *melo*, que encontramos sobre todo bajo la forma impersonal *melei moi* (me preocupo de; para decirlo con exactitud: eso me preocupa, porque es un impersonal), y después toda otra serie de palabras: el sustantivo *epiméleia*, el verbo *epimeléin* o *epimeleisthai*, el adjetivo *amelés* (descuidado o negligente), el adverbio *amelós* (de manera descuidada o negligente) y el sustantivo *epimeletés* (aquel que se preocupa de, que vela por, y que a menudo tiene un sentido bastante preciso en las instituciones griegas: es una responsabilidad casi oficial, la de ser el vigilante de algo; en todo caso, [el término] puede relacionarse con una responsabilidad muy precisa). ¿De dónde viene esta serie de palabras? La

raíz misma es evidente, pero ¿a qué se refiere? Soy completamente incompetente en este orden de cosas. Me remití, por tanto, a Dumézil. Le pregunté qué era esa raíz, probablemente indoeuropea (*mel*). Su primera respuesta fue: no se sabe, ninguna indicación permite dar una significación, un valor a esta raíz. Y, desde luego –prosiguió–, puede pensarse en *melos*, es decir, la palabra que encontramos en melodía y que significa: el canto, el canto ritmado, la música. Pero es obvio que no puede haber relación entre ese *melos* y la raíz *mel* que vemos en *epiméleia*, *melei moi*, etc. En eso estábamos, pues, cuando ayer Dumézil me envió una esquila en que me decía: verificación hecha en el Chantraine (el diccionario de raíces griegas), no hay etimología plausible para *epiméleia*, *melei moi*, etc.¹ Entonces, dice, se me ocurrió una idea, loca en un principio pero que comienza a resultarme más cuerda: ¿hay que descartar verdaderamente la relación con *melos*, como hice el otro día? Sería algo así como “se me canta”,* con otra orientación hacia el cuidado y el deber: la apelación al deber en vez de la libertad y el placer. Es decir que nuestra expresión “se me canta” se refiere en sustancia a algo que no es en absoluto del orden del deber, sino del orden del placer, de la libertad: “hago esto porque ‘se me canta’”. Pero, después de todo, puede muy bien concebirse un “se me canta” que haga referencia, al contrario, a algo que tenemos en la cabeza, que nos viene a la mente y persiste en ella, nos obsesiona hasta cierto punto y nos canta, pero bajo la forma de una orden, una conminación, un deber por cumplir. Y Dumézil agrega lo siguiente: podríamos encontrar un caso paralelo a partir del latín. En latín existe el verbo *camere* que quiere decir “estar caliente”. Ahora bien, agrega Dumézil, sin duda es el verbo que vamos a encontrar en el antiguo francés *chaloir*, acerca del cual el Hatzfeld y Darmesteter² dice que es un término un poco envejecido que significa “tener interés por algo” y que sólo se emplea de manera impersonal en las frases negativas e interrogativas. Se lo encuentra por ejemplo en *il ne m'en*

¹ Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París, Klincksieck, 1983, p. 683 (con respecto a esta hipótesis de derivación, Chantraine habla de un cotejo “muy dudoso”).

* En el original, “*ça me chante*”, con el sentido de “me da la gana”. Aunque el “se me canta” es, que sepamos, exclusivamente rioplatense, lo utilizamos porque se adecua a la perfección al argumento de Dumézil que Foucault hace suyo. [N. del T.]

² Adolphe Hatzfeld y Arsène Darmesteter, *Dictionnaire général de la langue française du commencement du XVII^e siècle jusqu'à nos jours: précédé d'un traité de la formation de la langue*, París, Delagrave, 1964.

chaut (no me interesa). Y aquí, en consecuencia, así como “estar caliente” asumió en definitiva el valor de “preocuparse por”, “cantar”, tener una música en la cabeza, bien puede, después de todo, haber evolucionado de igual manera hasta llegar al valor de cuidado.

Después de recibir esta carta, ayer a la noche hablé de ella con Paul Veyne, que me dijo: pero claro, es muy posible imaginar eso. Tal vez podría incluso señalarse, sin que sea del todo incompatible —en todo caso como posibilidad sobre la base de la misma idea—, que el *melos* es el canto, un canto de llamada. Es, por ejemplo, el canto del pastor para hacer regresar a su rebaño o llamar a otros pastores, el canto señal. Y por consiguiente, el *melei moi* querría decir algo así como, no exactamente “me canta en la cabeza”, sino: me canta, en la medida en que me llama, me convoca. En nuestro espantoso vocabulario contemporáneo diríamos: ¡me interpela!* Sería más o menos eso lo que habría en el *melei moi*. En fin, lo digo a título de indicación, por si se interesan en este problema de la *epiméleia*. Habría algo así como un secreto musical, un secreto del llamado musical en esta noción del cuidado.

Segunda cosa, también con referencia a lo que les decía la vez pasada acerca del libro de Dumézil. Cometí una imprudencia al decirles [que], entre todas las cosas interesantes que contiene, lo central es, desde luego, la coexistencia de los dos comentarios de Dumézil: por un lado, el comentario sobre Nostradamus, y, por otro, el dedicado a Platón. He tratado de leer con atención los análisis, comentarios, reacciones que podemos encontrar en la prensa a propósito de ese libro, y me impresionó el hecho de que algunos no hablen en absoluto de él. Otros lo hacen, pero [únicamente] del texto sobre Nostradamus. Nadie habla del texto sobre Platón, a fortiori debido a que están esos dos textos, el referido a él y el referido a Nostradamus. Entonces, lo que voy a decirles no representa lo que dice el propio Dumézil. Es una interpretación que sugiero, sin duda no del todo ajena a lo que él piensa, aunque no sea su intención explícita que se presente así en esa yuxtaposición de los dos textos. El primero, sobre Nostradamus, se califica de farsa [*sotie*]: *Sotie nostradamique*. El otro es un divertimento.³ Son dos textos de entretenimiento, pero que no tienen exactamente el mismo estatus.

* Risas en la concurrencia.

³ En efecto, el título completo del libro de Dumézil es “*Le Moyne noir en gris dedans Varennes*”: *sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*.

También hay que señalar que esos dos [estudios] ponen en juego cierta forma de análisis de textos, cierta forma de análisis de palabras, un método de superposición de las diferentes indicaciones que podemos encontrar en el texto, una suerte de método de palabras cruzadas que [muestra] una cabal homogeneidad con el utilizado por el mismo Dumézil en sus distintas obras de análisis de las mitologías indoeuropeas. Y, en un sentido, es una especie de puesta a prueba de sus propios métodos, puesta a prueba evidentemente irónica, por la simetría disimétrica entre esos dos textos y esos dos análisis: uno es una farsa, una sátira; el otro, un divertimento. Al ocuparse de esos dos textos (el de Nostradamus y el de Platón), por tanto, Dumézil ponía a prueba su método, la validez de su método, de su racionalidad, del carácter demostrativo de sus análisis. Y lo hacía a partir de dos textos que podríamos considerar lo más heterogéneos posible. [El] de Nostradamus representa, claro está, lo que podríamos llamar [el escrito] más sospechoso que exista para cualquier racionalismo posible. Texto profético, texto oscuro, texto sobrecargado de una serie de interpretaciones que, desde el siglo XVI, no han dejado de recubrir su sentido y su valor. Dumézil ha tomado, pues, el texto más ajeno al sistema de la racionalidad moderna y europea, sistema al que él mismo adhiere. Toma ese texto, lo analiza con métodos que son los de su racionalidad. Obtiene unos cuantos resultados. Y resulta que luego toma un texto de Platón y, entre los textos de éste, el *Fedón*, y en el *Fedón*, el pasaje que, aunque final, es por supuesto, central: la muerte de Sócrates. En cierto sentido, bien podemos decir que la significación, el valor de la muerte de Sócrates está en el corazón mismo de la racionalidad occidental. Después de todo, la muerte de Sócrates, su significación, es fundadora del discurso filosófico, de la práctica filosófica, de la racionalidad filosófica. Desde hace dos mil años, ningún comentarista ha logrado dar cuenta de lo que decía ese texto referido al gran acontecimiento que fundó la racionalidad occidental (Sócrates y su muerte), y de lo que eran exactamente las últimas palabras de Sócrates. Ese discurso de éste que fundó nuestra racionalidad terminaba con una frase, cierta frase que nadie, hasta ahora, había podido explicar. Dumézil retoma su método, el método que utilizó durante toda su vida en sus análisis de mitología indoeuropea, que aplicó a Nostradamus, el ejemplo mismo de todo lo que puede producir el irracionalismo en el discurso occidental, y lo retoma para intentar resolver el problema de un discurso, un texto o un acontecimiento fundacional [...]. * Muestra que todos los comentaristas, todos los historiadores de la

* Algunas palabras de difícil audición (se escucha: "y de ese mundo prerracional").

filosofía, se encontraron en la absoluta incapacidad de resolver ese pequeño enigma del sacrificio del gallo: yo, Sócrates, moribundo, pido el sacrificio del gallo.

Entonces, si yuxtaponemos los dos análisis, creo que vemos cómo Dumézil tomó, en cierto modo, la mayor distancia posible, marcó la mayor superficie posible en cuanto al ejercicio de un método determinado, el método del análisis a la vez filosófico y estructural que utilizó. Y en ello radica, creo, lo que ese texto tiene de interesante y de casi desconcertante: el autor utiliza su método en dos registros. Pone perfectamente en juego el registro irónico [con] el análisis de Nostradamus. Muestra hasta dónde se puede ir y cuál es el límite al que puede llegarse con un método semejante. Al final dice incluso que Nostradamus también vio —como él, Dumézil— la trifuncionalidad indoeuropea. Y por consiguiente, reinscribe su propio método en esa suerte de crisol del irracionalismo del tal Nostradamus. Luego, [segundo registro,] retomando y duplicando el mismo método, lo aplica a lo que es el crisol mismo de la racionalidad occidental: la muerte de Sócrates. Hace de ella un análisis totalmente convincente que viene a llenar una laguna que la reflexión filosófica jamás había logrado resolver en lo tocante a Sócrates, a la muerte de Sócrates [...].* El interés, o uno de los intereses, del libro estriba en ese juego entre los dos textos. Hasta aquí, las dos pequeñas observaciones que quería hacer como apéndice a la clase de la semana pasada.

Y ahora, si les parece, pasemos al texto que quería analizar, es decir, el *Laques*. Con referencia a la *Apología*, y después, al proseguir, con respecto al *Critón* y el *Fedón*, había procurado mostrarles que Sócrates inauguraba cierto modo de veridicción que se distinguía y hasta se oponía de manera explícita a otros modos (el de la profecía, el de la sabiduría y el de la enseñanza, la *tekhne* y su transmisión). Acerca de esa veridicción socrática, cuyos principios, reglas y características distintivas aparecen con claridad, creo, en la trilogía de la *parrhesia* socrática, querría darles el ejemplo de su ejercicio en el diálogo que se llama *Laques*. Desde luego, encontraríamos en muchos otros diálogos de Platón, y en particular en todos los diálogos socráticos, ejemplos de esa *parrhesia*, de la puesta en acción del juego de la veridicción propia de Sócrates, tan diferente de la veridicción profética, de la veridicción de sabiduría y de la veridicción de enseñanza. Sin embargo, me detuve en el *Laques* por una serie de razones.

En primer lugar, en él encontramos, formuladas con mucha claridad y muy explícitamente ligadas unas a otras, las tres opciones fundamentales que hemos

* El final de la frase es inaudible.

visto en la *Apología* y que caracterizan, en oposición a los otros modos de veridicción, el decir veraz socrático. Primero, en él damos de manera muy explícita y relativamente frecuente con la noción de *parrhesía*. Creo que es el diálogo de Platón en el que el sustantivo *parrhesía* o el verbo *parrhesiázein* se utilizan más a menudo. En todo caso, el sustantivo o el verbo aparecen al comienzo del diálogo. Caracterizan a los diferentes interlocutores. Marcan también el compromiso que éstos toman unos con respecto a otros. Hay una especie de pacto parresiástico que se formula explícitamente en el inicio del diálogo. Y después, en el corazón mismo de éste, en su centro, Sócrates aparece en el carácter de poseedor de la *parrhesía*, quien tiene derecho a usar la *parrhesía*, y los interlocutores le reconocen el derecho esencial de usarla como se lo proponga. En consecuencia, el tema de la *parrhesía* está muy presente. Segundo, hallamos asimismo una segunda noción acerca de la cual había intentado mostrarles que estaba presente y era importante en la *Apología* y que caracterizaba la veridicción socrática, [al implicar, además de la *parrhesía*,] cierto procedimiento de verificación, de prueba, de pesquisa y de examen: la *exétasis*, como manera de someter a prueba y examinar. Esta noción está presente en el corazón mismo del diálogo [del] *Laques*. Y cuando los interlocutores de Sócrates, antes de comenzar la verdadera y gran discusión, aceptan el juego que él les propone, se verá que son ellos mismos quienes postulan la *exétasis* (el principio del examen) como la regla fundamental del juego que Sócrates va a jugar y que ellos aceptan jugar con él. [Tercero,] la noción de *epiméleia* (la noción de cuidado) es constante en el diálogo. En todo caso, aparece en forma muy explícita hacia el comienzo. Pues lo que suscita el diálogo es, en efecto, el cuidado de los jóvenes (de su educación, su formación, el aprendizaje de las cualidades y virtudes necesarias para la política). Y cuando el diálogo se cierre un poco más adelante, Sócrates aparecerá como el único titular posible de ese cuidado. Es él quien deberá preocuparse por los jóvenes, y a él se remitirán los padres para que se ocupe de los hijos, y lo haga de la misma manera en que éstos, a su vez, deben ocuparse de sí mismos. A lo largo de todo el diálogo encontramos, por tanto, la articulación, el vínculo y, en cierto modo, el entrelazamiento de estas tres nociones: la *parrhesía* como franqueza valerosa del decir veraz; la *exétasis* como práctica del examen y la prueba del alma y, para terminar, el cuidado como objetivo y fin mismo de la *parrhesía*, de la franqueza examinadora. Ésa es la primera razón por la cual escogí el *Laques* como diálogo de explicación.

En segundo lugar, este diálogo es importante, característico, a causa de la relación que tiene y mantiene con la escena política. En sustancia, desde cierto punto de vista no tiene nada de extraordinario. Vemos a Sócrates referirse a la formación de los jóvenes, unos jóvenes que, pertenecientes en su totalidad a la aristocracia, a las grandes familias de Atenas, están destinados a desempeñar algún día un papel en la ciudad y a ocupar lugares que les darán responsabilidades civiles o militares en la vida. En este aspecto, no hay nada de extraordinario. En cambio, lo que sí es bastante singular en el diálogo es que las personas con quienes Sócrates va a discutir acerca de la formación de los jóvenes no son jóvenes. Son adultos. Y esos adultos son precisamente hombres que ejercen, en la misma época en que se presume situado el diálogo, funciones políticas. Es cierto, en otros diálogos de Sócrates vemos a personas, a adultos que discuten. Y esos adultos son, casi siempre, gente que ha podido ejercer funciones políticas o que es capaz de ejercerlas, o que pertenece a familias que tienen un papel importante en la ciudad. Pero aquí, en el *Laques*, se trata de políticos que ejercen, en la época en que hablan, funciones bien precisas, son personajes muy situados desde el punto de vista histórico. Tenemos a Nicias, que fue el principal personaje político de Atenas después de Pericles, al final, por ende, del siglo v a. C. Nicias ha sido el comandante de la expedición de Sicilia, y en Sicilia va a morir. Laques es un jefe militar importante, un hombre que cumplió sobre todo funciones militares, a quien mataron en la batalla de Potidea, pero que tuvo un papel de importancia. En consecuencia, vemos aquí, en este diálogo, algo que no encontramos prácticamente en ningún otro: Sócrates va a interrogar a hombres de Estado eminentes, en el momento mismo en que ejercen sus cargos. Como recordarán, era ésa la situación que se evocaba en la *Apología* cuando Sócrates decía que, ante la conminación del dios que le había encargado diferentes misiones, había ido a ver a los distintos ciudadanos de Atenas, empezando por los hombres de Estado más eminentes e importantes, hasta llegar a los artesanos.⁴ Aquí tenemos justamente esa situación: Sócrates hace una conexión directa con la escena política y todo el juego del diálogo consistirá en mostrar que, al dirigirse sin mediaciones a los políticos y, por lo tanto, conectarse directamente con la actividad política, va a proponer un juego que no tiene la forma del juego político. Va a proponer

⁴ Platón, *Apologie de Socrate*, 21c-21e y 30a-b, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, Paris, Les Belles Lettres, 1970, pp. 145, 146 y 157 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1. Madrid, Gredos, 1981].

un tipo de discurso y de veridicción que no es el de los discursos de la veridicción política, y meterá a los políticos dentro de esta otra cosa. Ésa es la segunda razón por la cual el *Laques* me parecía interesante e importante.

La tercera razón es, por supuesto, que el diálogo está atravesado en su totalidad por el tema del coraje, ya que su objeto será el intento de definir qué es el coraje en su naturaleza, decir en cierto modo la verdad del coraje. Pero ese tema del coraje no se limita a ser el objeto del diálogo; es también la marca de sus diferentes personajes. Laques, sobre todo, que es un jefe militar, y Nicias, que es a la vez líder político y jefe militar, son hombres valerosos. Y por lo demás, el propio Sócrates —esto se repetirá, se recordará al menos en dos lugares— ha sido un soldado y mostrado concretamente en la batalla, en la guerra, su coraje físico. Pero hay más aun: cada uno de estos hombres, valeroso en el campo de batalla y la vida civil y militar, para defender la ciudad, también da pruebas de coraje en el diálogo. Coraje, se verá, para confesar cosas perturbadoras, coraje de los dos generales, de los dos políticos que son Laques y Nicias, para responder a las preguntas de Sócrates, coraje asimismo de éste [para] encarar a esos hombres tan importantes en la ciudad. De manera que el coraje está presente como tema del diálogo; está presente como marca cívica, para decirlo de alguna forma, del valor de los diferentes personajes; y es también la regla de juego moral dentro del diálogo, donde todo gira en torno de esta cuestión del coraje: ¿cuál es, para esos hombres que son realmente valerosos, la verdad del coraje? Pero para plantear esta cuestión, para afrontarla como es debido, hace falta además tener el coraje de la dialéctica. En consecuencia, lo que está presente en el corazón del diálogo es el entrelazamiento del tema del coraje con el tema de la verdad: problema del coraje de la verdad, planteado por hombres verdaderamente valerosos, que tienen el coraje de enfrentarse a la cuestión de la verdad, y de la verdad del coraje. Y es evidente que, si tenemos en cuenta que este año yo tenía la intención de hablarles del tema del coraje de la verdad, era difícil no mencionar este texto, uno de los muy pocos, en toda la filosofía occidental, que plantea la cuestión del coraje, en principio, y sobre todo la del coraje de la verdad. ¿Qué relación ética hay entre el coraje y la verdad? O incluso, ¿en qué medida la ética de la verdad implica el coraje?

El tema de la ética de la verdad [...],* la cuestión de las condiciones morales que permiten a un sujeto tener acceso a la verdad y decir la verdad, esta cuestión,

* El comienzo de la frase es inaudible.

claro está, la encontramos con mucha frecuencia en otros lugares, pero puede decirse que es central en la construcción de este diálogo. Lo que suele encontrarse, y ha ocupado el mayor espacio en la reflexión occidental, es la cuestión de la ética de la verdad bajo [la] forma de la cuestión de la pureza o la purificación del sujeto. Tenemos toda una catártica de la verdad, desde el pitagorismo hasta la filosofía occidental moderna.⁵ Es la idea de que, para tener acceso a la verdad, es menester que el sujeto se constituya en determinada ruptura con el mundo sensible, con el mundo de la culpa, con el mundo del interés y el placer, con todo el mundo que, en comparación con la eternidad de la verdad y su pureza, representa el universo de lo impuro. El paso de lo puro a lo impuro,* el pasaje de lo oscuro a lo transparente, el paso de lo transitorio y lo fugaz a lo eterno, es lo que constituye o, en todo caso, marca la trayectoria moral por la cual el sujeto puede constituirse como sujeto capaz de verdad (capaz de ver la verdad, de decirla). Encontramos toda esta catártica desde el pitagorismo, y volvemos a constatarla una vez más en la filosofía moderna. Después de todo, en efecto, el proceder cartesiano es también un proceder catártico: ¿en qué condiciones podrá el sujeto constituirse como pura mirada, independiente de todo interés particular y capaz de universalidad en la aprehensión de la verdad catártica?⁶ Pero la catártica (condición de purificación del sujeto para que pueda ser sujeto de la verdad) no es más que un aspecto [de la ética de la verdad]. Hay otro aspecto que es el del coraje de la verdad: ¿qué tipo de resolución, qué tipo de voluntad, qué tipo no sólo de sacrificio sino de combate somos capaces de afrontar para llegar a la verdad? Esta lucha por la verdad es otra cosa que la purificación mediante la cual se puede llegar a la verdad. Y sería interesante ver la diferencia. Sería el análisis ya no de la purificación para la verdad, sino el análisis de la voluntad de verdad bajo sus diferentes formas, que pueden ser la forma de la curiosidad, la forma del combate, la forma del coraje, de la resolución, de la resis-

⁵ Sobre este punto, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, clase del 6 de enero de 1982, pp. 15-20 y 29-31 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

* Es evidente que Michel Foucault se refiere aquí al paso de lo impuro a lo puro, al contrario de lo que dice. [N. del T.]

⁶ En 1982, Foucault había hablado del "momento cartesiano" (diferente del propio Descartes) que, a su juicio, escapaba a la lógica catártica de la espiritualidad (el acceso de la verdad exige una transformación del sujeto; cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet, op. cit.*, p. 19).

tencia. En todo caso, creo que podríamos encontrar en este texto de Platón, el *Laques*, uno de los elementos, uno de los puntos de partida para el análisis de ese aspecto de la ética de la verdad.

Para terminar, la última razón por la cual querría detenerme un poco en el *Laques* es que en él vemos indicado el punto de partida de una de las líneas de desarrollo de la filosofía occidental. Recordarán que el año pasado o el anterior vimos juntos el texto del *Alcibiades*.⁷ En muchos aspectos, el *Alcibiades* está bastante próximo, al menos en algunos de sus temas, a lo que podemos encontrar en el *Laques*. También en ese texto se trata de la formación de un joven. Como lo verán en el *Laques*, es una formación que resulta tanto más necesaria cuanto que los padres o los tutores del joven no han sido capaces de dársela. La relación entre educación y negligencia, tanto en el *Alcibiades* como en el *Laques*, va a fundar el principio del cuidado. Hay que preocuparse por la educación de los jóvenes: encontramos todo eso en el *Alcibiades* y en el *Laques*. Con esta salvedad, en el *Alcibiades*, la temática educación/negligencia/cuidado conduce con bastante rapidez a un problema clásico que es: ¿de qué hay que ocuparse? Y, como recordarán, la respuesta que da el *Alcibiades* es: hay que ocuparse del alma.⁸ Entonces se plantea este interrogante: ¿qué es el alma? ¿Cuál es su naturaleza? ¿En qué consiste eso de ocuparse del alma? Encontrábamos allí el principio de que ocuparse del alma es, para ésta, la contemplación de sí misma y, al contemplarse, el reconocimiento del elemento divino que permite precisamente ver la verdad. Con ello, en cierto modo el tema de la *epiméleia* desembocaba rápida y directamente en el principio de la existencia del alma, la posibilidad, la necesidad del alma de contemplarse a sí misma, y culminaba por fin en el tema de su divinidad o, en todo caso, del elemento divino que hay en ella. Y en ese sentido, el *Alcibiades*—como saben, se planteaba el problema histórico del diálogo—⁹ agrupa de manera muy rápida los temas de los diálogos de juventud de Platón (como la formación [...])* y los del último Platón y, en el límite, incluso los temas del neoplatonismo.

En el *Laques*, al contrario, a partir de un antecedente bastante parecido, de un interrogante [similar]** sobre la formación de los jóvenes, la negligencia de su

⁷ Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., clases del 6 y el 13 de enero de 1982.

⁸ Sobre este punto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 50-57.

⁹ Con respecto a este punto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 71 y 72.

* Hay aquí algunas palabras inaudibles.

** Michel Foucault: "de forma vecina".

educación, la necesidad de ocuparse de ellos, tenemos una línea muy distinta de desarrollo del diálogo. Y en un sentido, éste jamás va a desembocar en el punto al cual conducía tan rápidamente el *Alcibiades*. Es decir que en el *Laques* nadie se pregunta nunca cuál será el aspecto preciso del que habrá que ocuparse. El tema es: hay que ocuparse de los jóvenes, enseñar a los jóvenes a ocuparse de sí mismos. Pero ¿exactamente de qué deben ocuparse ellos mismos? No se dice. O, mejor: no se dice y, sin embargo, sí. Pero no se dice justamente [por] la designación del alma como la realidad inmortal a la que es menester prestar atención y que debe constituir el objetivo final y primero del cuidado de sí. Aquí, el objeto designado en el transcurso del diálogo como aquello de lo cual debemos ocuparnos no es el alma, es la vida (*bíos*), esto es, la manera de vivir. Esta modalidad, esta práctica de la existencia constituye el objeto fundamental de la *epiméleia*.

Cuando comparamos el *Laques* y el *Alcibiades*, nos encontramos ante el punto de partida de dos grandes líneas de evolución de la reflexión y la práctica de la filosofía: la filosofía como aquello que, al inclinar, al incitar a los hombres a ocuparse de sí mismos, los lleva hacia una realidad metafísica que es la del alma, y la filosofía como una prueba de vida, una prueba de la existencia y la elaboración de cierta forma y modalidad de vida. No hay, claro está, incompatibilidad entre esas dos temáticas (la filosofía como prueba de vida y la filosofía como conocimiento del alma). Creo, no obstante, que, aunque no haya ninguna incompatibilidad, aunque, sobre todo en Platón, las dos cosas estén profundamente ligadas, tenemos allí el punto de partida de dos aspectos, dos perfiles, en cierto modo, de la actividad filosófica, de la práctica filosófica en Occidente. Por un lado, una filosofía que tiene que situarse bajo el signo del conocimiento del alma, y que hace de este conocimiento del alma una ontología del yo. Y además una filosofía como prueba de la vida, del *bíos* que es materia ética y objeto de un arte de sí mismo. Estos dos grandes perfiles de la filosofía platónica, de la filosofía griega, de la filosofía occidental, son bastante fáciles de descifrar cuando comparamos uno con otro el diálogo del *Laques* y el del *Alcibiades*.

En este punto, otra breve observación, y después entraremos en el diálogo. El año pasado les hablé del libro de Patočka que acaba de traducirse al francés.¹⁰ Patočka es un filósofo checo que murió hace cinco años¹¹ y de quien se publicó

¹⁰ Foucault no menciona este libro en su curso de 1983, *Le Gouvernement de soi et des autres*. La primera mención corresponde a la clase del 8 de febrero de 1984 (cf. *supra*).

¹¹ Fallecido en 1977.

en francés un seminario con el título de *Platon et l'Europe*.¹² Es un texto muy interesante, puesto que entre los libros modernos de historia de la filosofía es —a mi juicio, en todo caso— el único que da un lugar muy importante a la noción de *epiméleia*, de cuidado en Platón. Y Patočka ve, en esta noción de cuidado; la raíz de la metafísica occidental y, por consiguiente, del destino de la racionalidad europea [...].* Les recomiendo ese libro. El aspecto en el cual me apartaré de él, sin dejar de reconocer empero todo su interés como análisis de la *epiméleia* y el cuidado, es el hecho de que considera esencialmente la *epiméleia* como cuidado no de sí sino del alma. Es decir que sólo contempla esta temática, me parece, bajo la forma, en la dirección y con el perfil del conocimiento y la ontología del alma. Por el contrario, todo lo que es la noción y el tema del cuidado de sí como puesta a prueba, puesta en cuestión, examen, verificación de la vida (del *bíos*), desaparece en su análisis. Y es precisamente ese aspecto el que yo querría [señalar] a partir del *Laques*, texto en el cual vemos aparecer con mucha claridad el *bíos* como objeto del cuidado, mucho más que el alma. Y el tema del *bíos* como objeto del cuidado me [parece] el punto de partida de toda una práctica y toda una actividad filosófica cuyo ejemplo primero es, desde luego, el cinismo.

El *Laques*, pues, como punto de partida de esta cuestión del cuidado de sí, como prueba de la vida y no como conocimiento del alma. En ese diálogo, tomaré tres momentos, tres textos específicos que permiten justamente indicar la relación que puede haber entre la franqueza (la *parrhesía*, el hablar franco), el examen y el cuidado. El primer pasaje, en el comienzo mismo, es la introducción del diálogo. Es lo que podríamos llamar el pacto de franqueza. El segundo pasaje que trataré de explicar se encuentra hacia el final del primer tercio del texto: es la definición y la aceptación del examen socrático (*exétasis*). Y el tercer y último pasaje, bien hacia el final del texto, en oportunidad de la conclusión, es el momento en que vemos actuar, uno con respecto a otro, el problema de la necesidad, de la búsqueda del maestro y el imperativo del cuidado de sí.

En primer lugar, entonces, comienzo del texto, primera línea de la página, el pacto de franqueza. En el comienzo mismo, y aun antes de que Sócrates sea invitado a participar, vemos a cuatro personajes. El primero se llama Lisímaco.

¹² Jan Patočka, *Platon et l'Europe. Séminaire privé du semestre d'été 1973*, trad. de E. Abramson, Paris, Verdier, 1983 [trad. esp.: *Platón y Europa*, Barcelona, Península, 1991].

* El final de la frase es de difícil audición. Sólo se escucha: "generalmente husserliana".

y otro es Melesias. Éste apenas habla y queda muy empujado. Estos dos primeros personajes, Lisímaco y Melesias, son en cierto modo los que ponen en marcha el diálogo, quienes lo provocan, lo suscitan; son ellos quienes lo organizan, porque tienen precisamente una pregunta y querrían obtener una respuesta: y para obtenerla, procuran organizar un diálogo. Y en el transcurso de éste, son ellos quienes, de vez en cuando, reaniman el debate. Para terminar, son ellos quienes, una vez terminado el debate a pesar del hecho de que, al menos en apariencia, no ha culminado, van a tomar la resolución que se impone. Digamos que, si se quiere, estos dos personajes (Lisímaco y Melesias) son los comitentes del diálogo.

En él, los interlocutores reales son otros dos personajes, Nicias y Laques. Nicias es, lo dijimos, ese dirigente político tan importante en la vida ateniense de fines del siglo v a. C., mientras que Laques [es un] general. Ellos son los destinatarios de los pedidos de opinión: Lisímaco y Melesias les encargan que discutan una cuestión que es de suma importancia. En esta presentación de los cuatro personajes advertimos enseguida, de manera muy clara, cómo se anudan entre la sí la noción de *parrhesía*, hablar franco, y la de cuidado. Les leo el principio:

Lisímaco: Habéis visto, Nicias, Laques, el combate de ese atleta armado. Al principio, cuando os rogamos asistir con nosotros a ese espectáculo, Melesias y yo no os dijimos por qué: ahora vamos a señalaros la razón, pues nos parece que debemos ser francos con vosotros [*ge hymás parrhesiázesthai*]. Hay personas que ridiculizan esas representaciones, pero que, si se les pide su opinión, hurtan el cuerpo y, en consideración a su interlocutor, hablan en contra de lo que piensan. En vuestro caso, estimamos que sois buenos jueces en la materia y que, formada vuestra opinión, seréis lo bastante francos para darla a conocer [*haplós eipéin*: seréis capaces de hablar bastante directa, franca, simplemente para hacérsela conocer; Michel Foucault]. Por eso os hemos convocado a darnos vuestra opinión sobre la cuestión que vamos a someteros. Ése es el motivo de este preámbulo.¹³

En consecuencia, Lisímaco y Melesias han llevado a sus dos amigos, Laques y Nicias, a un espectáculo. ¿Cuál es ese espectáculo? Es la exhibición de un maestro de armas de cuyo nombre nos enteramos más adelante: Estesileo, que muestra a los concurrentes, a los espectadores, lo que es capaz de hacer. Primer

¹³ Platón, *Lachès*, 178a-b, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 90 [trad. esp.: *Laques*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

punto. El hecho de que se trate de un espectáculo no es en absoluto indiferente en todo este asunto. El maestro de armas a quien se refieren aquí (Estesileo) no se contenta, en efecto, con explicar verbalmente lo que es capaz de hacer. Sus baladronadas verbales volvemos a encontrarlas en algunos sofistas que aparecen en otros diálogos. Hippias, por ejemplo, explica verbalmente lo que es capaz de hacer, sin perjuicio, a no dudar, de ser incapaz de poner en ejecución todo aquello de lo que se jacta.¹⁴ En todo caso, aquí tenemos a alguien que se presenta como un profesor, como una especie de sofista más precisamente especializado en el manejo de las armas, y que muestra de hecho de qué es capaz. Él mismo se pone a prueba. Y lo que Lisímaco y Melesias, Laques y Nicias observan es esa prueba. Asisten a ella. Y de tal modo, no corren el riesgo de dejarse atrapar en las adulaciones de una retórica persuasiva y podrán apreciar, juzgar con sus propios ojos. El diálogo recordará varias veces lo que Estesileo es capaz de hacer. Hay testigos de ello, testigos presenciales. Como verán, ya estamos aquí en una dimensión que no es la de la presentación verbal, la capacidad de presentar en forma verbal lo que uno es presuntamente capaz de hacer. Estamos en el orden de la prueba, pero de la prueba visual, directa.

En segundo lugar, también [está] lo que ha pasado, recordado por Lisímaco. No sólo [han ido] a ver con sus propios ojos, y para comprobarlo, ese espectáculo en el cual el maestro mismo de armas se ponía a prueba, sino que Lisímaco y Milesias han tomado la precaución de no decir a Laques y a Nicias el motivo por el que los han llevado, con el fin de que la prueba fuera pura y clara. Han convocado a Nicias y a Laques al espectáculo mismo, la cosa misma. Y no les dijeron por qué los habían invitado, de manera tal que aquéllos pudieran efectivamente —sin prejuicios, en cierto modo— apreciar con toda exactitud lo que hacía Estesileo.

En tercer lugar, el texto muestra que se tomó una precaución más. Si Lisímaco y Milesias decidieron llevar al espectáculo, sin decirles por qué, a esos dos hombres que son Laques y Nicias, es porque, por un lado, éstos son competentes en la materia (se trata, en efecto, de jefes de guerra, gente que ha ejercido responsabilidades militares) y, por otro, no está en su índole disimular lo que piensan.¹⁵ Y sí es cierto, dice el texto, que algunos son capaces de mofarse de hecho de las cosas que ven, pero no tienen luego el coraje de decir todo lo malo que de ellas piensan, Nicias y Laques, luego de ver la demostración misma, sin ningún prejuicio, sin

¹⁴ Véase todo el comienzo del diálogo platónico *Hippias Menor*.

¹⁵ Platón, *Lachès*, 178b, *op. cit.*, p. 90.

ninguna opinión estereotipada e ignorantes incluso del motivo por el que los llevan, tendrán el carácter suficiente para decir, sin disfraces, lo que piensan.

Podrán notar entonces toda la serie de precauciones tomadas para disponer las condiciones, el marco del decir veraz. Es menester que haya, bien protegido, garantizado, un lugar de surgimiento de la verdad. Y que, alrededor de ese lugar de la verdad, el surgimiento de ésta se proteja de lo que podría haber de engañoso en el discurso. Se acude a presenciar, pues, la cosa misma. Los espectadores están mudos, y Lisímaco plantea francamente la pregunta a Nicias y a Laques, de quienes se espera una respuesta sincera. La *parrhesía* es, por tanto, el signo bajo el cual va a desarrollarse todo el diálogo, gracias a esas precauciones. ¿Cuál es el objeto, la razón de ser de todas ellas? ¿Por qué es tan importante que la *parrhesía* actúe aquí, en la [nueva] pregunta que va a hacerse? [Es que] esa pregunta, tan importante que hay que disponer con mucha atención todo el marco de la *parrhesía*, es la del tratamiento que debe darse a los hijos y la manera de ocuparse de ellos. En efecto, explica Lisímaco a Laques y a Nicias, ustedes tienen hijos y sin duda se han ocupado de ellos. O bien se han ocupado de ellos [y], por ende, han reflexionado sobre lo que es mejor en su interés, o bien no se han preocupado por sus hijos, y en ese caso sería hora de que lo hicieran.¹⁶ Sea como fuere, tienen en verdad algo que decir acerca de la manera de ocuparse de los hijos. De uno u otro modo, [se trata de] responder a esta pregunta: ¿es realmente preciso que nosotros, Lisímaco y Melesias —y llegado el caso ustedes, Nicias y Laques— confiemos nuestros hijos a ese maestro de armas cuyas pruebas y ejercicios acabamos de ver directamente? ¿La enseñanza que ellos son capaces de recibir de él y que él es capaz de darles merece la pena?

Lisímaco y Melesias hacen esta pregunta. Pero tan pronto como la han hecho, aducen una razón particular para hacerla. Exponen la razón por la cual, por una parte, ellos mismos se preocupan tanto de la educación de sus hijos y por qué, al preocuparse, acuden a Nicias y a Laques en cuanto son sin duda más competentes que ellos. ¿Por qué? Y bien, dice Lisímaco en su propio nombre y en el de Melesias, la razón por la cual nos preocupamos por nuestros hijos y pedimos a ustedes consejos acerca de su educación es la siguiente: cuando nosotros, Melesias y Lisímaco, miramos nuestra vida, nos damos cuenta de que no hemos hecho ningún bien ni nada clamoroso. Es cierto, pertenecemos a grandes familias; es cierto, nuestros antepasados disfrutaban de gran renombre,

¹⁶ *Ibid.*, 179b, p. 171.

y también es cierto que nuestros padres tuvieron un muy elevado destino en la ciudad.¹⁷ Pero por nuestra parte, debemos reconocer que, en definitiva, hemos llevado una vida oscura y bastante mediocre, sin ninguna de esas acciones de brillo que, justamente, podrían autorizarnos a dar a nuestros propios hijos consejos sobre su manera de comportarse. No somos, en todo caso, el tipo de ejemplo que los hijos pueden y deben tener ante sí para formar su propio carácter y forjar su propia existencia. Por mucho que nuestros padres, dice, hayan sido importantes y tenido un gran papel en la ciudad, no ha sucedido lo mismo con nosotros. Y Lisímaco agrega al punto: pero, en realidad, si hemos llevado en efecto una vida tan oscura, ¿no es precisamente porque nuestros progenitores, nuestros padres, se ocuparon de los asuntos de los otros? Estaban tan absorbidos en los asuntos de la ciudad, tan ocupados en tratar *ta ton allon prágmata* (los asuntos de los otros),¹⁸ que no pudieron sino descuidarnos. Y porque nos descuidaron en nuestra infancia, porque no se ocuparon de nosotros, hemos llevado una vida oscura. Ese descuido, esa negligencia de la que Melesias y Lisímaco fueron objeto cuando eran niños, a causa de la alta fortuna política de sus padres, es lo que explica a la vez por qué ellos están tan ansiosos por no descuidar a sus hijos y, a pesar de ser tan oscuros y tener ejemplos tan apagados para mostrarles, acuden a Nicias y a Laques, hombres brillantes que seguramente tienen cosas para decir sobre la educación de los hijos.*

Ahora bien, cuando acaban de dar esta explicación concerniente, por tanto, a la *epiméleia* (la palabra aparece en esos pasajes una media docena de veces, al menos), luego de explicar por qué se preocupan tanto por el cuidado que hay

¹⁷ Lisímaco es hijo del "gran Aristides" y Melesias, de Tucídides, "no el historiador sino uno de los principales jefes del partido aristocrático a mediados del siglo v" (Platón, *Lachès*, "Noticia", *op. cit.*, p. 85).

¹⁸ "Lo reprochamos a nuestros padres, que nos dieron rienda suelta en nuestra juventud, ya que los ocupaban los asuntos de los otros [*ta de ton allon prágmata*]" (*ibid.*, 179d, p. 91).

* En el manuscrito, Foucault dice encontrar en la moral antigua, por un lado, una tensión "entre el cuidado de los otros en la forma política, que parece hacer tan difícil el cuidado ético de sí y de los otros, y este cuidado ético de sí y de los otros, al que tantas veces se pide que introduzca el cuidado político como su razón de ser y su consumación o como uno de sus deberes esenciales", y por otro, una relación de exclusión entre "hacer lo que uno quiere" y "ocuparse de sí mismo": "Uno de los aspectos importantes en la historia de la moral antigua es ese juego entre la necesidad de una dirección mediante la cual el maestro o el padre gobiernan el alma y la conducta de los otros, y el principio de una autonomía y soberanía de sí sobre sí mismo, que es la coronación de ese esfuerzo y ese trabajo, esa *áskesis* por la cual uno mismo se ocupa de sí".

que brindar a los hijos, señalan que, al decir eso, no lo hacen, claro está, sin cierto sentimiento de vergüenza.¹⁹ Puesto que no es nada agradable confesar a Nicias y a Laques que el escaso brillo de su vida los fastidia y los lleva a preocuparse muy en particular por el cuidado que deberán brindar a sus hijos. Están, pues, obligados a dar esa explicación de su propia inquietud. Están obligados a darla superando su propia vergüenza, su propia molestia. Y para eso, ¿deben recurrir forzosamente a qué? Y bien, a la *parrhesía* (a la franqueza, el hablar franco). Es lo que dice Lisímaco:

Merece contarse de dónde nos vino esta idea [la de recurrir a ustedes para pedirles consejos sobre la educación de nuestros hijos; Michel Foucault], aunque el relato sea un poco largo [...]. Como os decía hace un momento, seré franco. Entonces, cada uno de nosotros encuentra en la vida de su padre bellas acciones que puede contar a los jóvenes, acciones cumplidas en la guerra y la paz, acciones relativas a los asuntos de la ciudad; pero, de nosotros dos personalmente, no tenemos nada que contar. Sentimos alguna vergüenza delante de nuestros hijos y lo reprochamos a nuestros padres, que nos dieron rienda suelta en nuestra juventud.²⁰

Como ven, el tema de la *epiméleia*, el cuidado que debe prodigarse a los hijos, y el de la *parrhesía* están directamente ligados. Ellos están obligados a apelar a la *parrhesía*, a su coraje de decir la verdad, para plantear la cuestión del cuidado de los hijos, porque ellos mismos fueron descuidados y no son capaces de proporcionar ejemplos [...].*

Eso es lo que quería decirles sobre las primeras líneas del diálogo. Ahora me gustaría pasar a la parte más importante de éste, es decir, la definición del examen socrático. Luego de la invitación hecha por Melesias y Lisímaco a Nicias y a Laques, vemos a estos últimos responder favorablemente al pedido que se les ha [dirigido]. Van a dar su opinión acerca del espectáculo al cual han asistido, el de Estesileo y esa suerte de representación, de exhibición de sus propias aptitudes como maestro de armas. Primero, opinión de Nicias; segundo, opinión de Laques. Y lo que hay que destacar es que esa confrontación de las dos opiniones, de Nicias y de Laques, sobre el maestro de armas, adopta con toda

¹⁹ Platón, *Lachès*, 179c, *op. cit.*, 92.

²⁰ *Ibid.*

* El final de la frase es inaudible.

exactitud la forma de una discusión política. Estamos en una especie de *análogon* de la escena política, *análogon* de una asamblea donde los dos interlocutores van a desarrollar de manera alternada, en un discurso continuo, sus propias opiniones. Por un lado, Nicias considera útiles las lecciones del maestro de armas. Esas lecciones son útiles porque proponen un buen ejercicio para los combatientes. También proponen un buen ejercicio en cuanto [éste es] apto para iniciar a los jóvenes en el arte de las batallas y, finalmente, en la totalidad de la estrategia. Es un buen ejercicio [además] porque puede aportar cualidades morales de coraje e intrepidez a los jóvenes que más adelante tengan que defender su patria. Esos ejercicios están incluso en condiciones de dar cualidades físicas, no sólo de fuerza y resistencia, sino también cierta belleza de actitud, belleza del gesto, cuya gran importancia alude, por otra parte, Nicias.²¹ Frente a esto, el discurso de Laques que, al contrario, critica los ejercicios [...].* Sólo muestran sus aptitudes de maestros de armas en las ciudades donde, justamente, hay en realidad muy pocos soldados bien entrenados.²² Y además, segunda razón —muy importante en oposición a Sócrates, como vamos a ver dentro de un momento—, Laques ha visto, en su carácter de general, cómo se comportaba ese maestro de armas en una batalla. Se mostraba a la vez no demasiado valeroso y, sobre todo, muy torpe, a tal extremo que los combatientes con quienes estaba se retorcían de risa al ver su incapacidad para poner en práctica sus propias lecciones.²³ Discurso de Nicias, discurso de Laques: se oponen en continuidad uno a otro, exactamente como en un lance de armas político o un enfrentamiento físico.

En este punto, luego de los dos discursos, [y frente] al callejón sin salida en que se encuentra el diálogo a causa de la confrontación entre ellos, se apelará a Sócrates, que ya está presente pero se ha mantenido en silencio. Como siempre en todos los diálogos de este tipo, la intervención de Sócrates va a marcar no sólo la reanudación del tema bajo otra forma, sino, de hecho, un procedimiento muy distinto en la discusión. ¿Cuáles son las transformaciones que esa intervención va a producir aquí? Son tres. La transformación más simple se opera en un principio sin la menor dificultad. Se trata, en cierto modo, del paso del modo político de la discusión a un modelo que podríamos calificar de *técnico*:

²¹ Platón, *Lachès*, 181e-182d, *op. cit.*, pp. 94 y 95.

* Pasaje totalmente inaudible. Apenas se entiende el final de una frase: "sus cualidades".

²² Platón, *Lachès*, 183b, *op. cit.*, p. 96.

²³ *Ibid.*, 183d, p. 96.

El modelo político de la discusión, lo hemos visto, es el de los dos personajes que se adelantan uno tras otro, como lo harían en la tribuna, y defienden sus tesis cada uno a su turno. Uno está a favor, otro está en contra. En el momento en que se llega [a] un callejón sin salida, Lisímaco marca con mucha claridad que es ese modelo político judicial el que está y ha estado vigente hasta allí. En efecto, después de escuchar a Nicias y a Laques, Lisímaco dice: es muy evidente que hay divergencia, desacuerdo entre su *boulé* (en su Consejo: referencia a las instituciones de la ciudad).²⁴ Nicias y Laques, dice, han expuesto opiniones contrarias. Es preciso, pues, preguntar a Sócrates —que está ahí pero hasta ahora ha callado— con quién va a votar (*sympsephos*, *psephos* es la piedra, la papeleta de voto). Por lo tanto: ¿con quién votas?, pregunta Lisímaco a Sócrates. Como ven, todo esto se refiere a ese modelo político. Ahora bien, se trata del modelo que, enseguida, Sócrates —en respuesta a la pregunta de Lisímaco: ¿con quién votas?— va a recusar en forma explícita, al destacar lo siguiente: ¿realmente puede aplicarse en este caso la ley de la mayoría, del mayor número? ¿De qué se trata, en efecto?, dice Sócrates. Se trata de una cuestión de *tekhne*, ésta es la palabra utilizada.²⁵ Es una cuestión de *tekhne*, y, por consiguiente, para una cuestión de *tekhne*, lo que debe primar no es el mayor número, [sino] la técnica. ¿Técnica de qué? Pues bien, para decirlo con toda precisión —es crucial retener la palabra—, lo que buscamos, señala Sócrates, es un *tekhnikós peri psukhês therapeian* (un técnico del tratamiento, [más que] de la “terapia” del alma).²⁶

Ahora bien, ¿cómo puede saberse si alguien es competente en general en el orden de la *tekhne*, y más concretamente en el orden de esta “tekhne”? Es obvio que si se habla a título de simple sufragante, [basta] con alguien capaz de depositar una papeleta de voto a favor o en contra de una opinión. Para que sea útil y eficaz dirigirse a alguien cuando se trata, no de la escena política o de sus temas, sino del problema de la *tekhne*, es preciso que haya dos criterios. Se reconocerá que alguien es competente en el orden de la *tekhne*, en primer lugar, si se sabe cuáles son sus maestros y si éstos eran buenos maestros, si eran capaces de formar buenos alumnos. La cuestión del maestro, tal es el primer criterio. Y el segundo criterio es, podríamos decir, el de la obra. Quien se declara

²⁴ “Me parece que nuestro Consejo [*boulé*] necesita aún un árbitro que lo desempate [...]. Será conveniente que nos digas a cuál de los dos darás tu sufragio [*sympsephos*]” (*ibid.*, 184c-d, p. 8).

²⁵ *Ibid.*, 185a, p. 98.

²⁶ *Ibid.*, 185e, p. 100.

competente y quiere dar su opinión, o aquel al que acudimos porque es competente, ¿ha tenido al menos buenos maestros? Y sobre todo, ¿ha sido capaz de hacer algo, y algo valioso? (Puede incluso admitirse que, sin maestro, ha sido capaz de hacer algo valioso.)²⁷ Hacen falta, en todo caso, esos dos criterios. Ya sea combinados o como alternativas, ambos son indispensables para que pueda tenerse en cuenta la opinión de alguien, una vez que nos encontramos en el orden de la *tekhné*.

Despidámonos entonces de la escena política, de los procedimientos de la escena política, donde las dos opiniones se oponen término a término y los votos, en virtud de la ley del gran número, deciden cuál prevalecerá. Apelemos a otra cosa que es el criterio de la competencia, apoyado sobre dos pilares que son la calidad del maestro, por un lado, y la calidad de la obra, por otro. Esto se manifiesta cuando Sócrates dice:

Asimismo, Laques y Nicias, como Lisímaco y Melesias os piden consejo acerca de sus hijos para ayudarlos a hacer que sus almas sean lo más perfectas posible, si afirmamos que hemos aprendido ese arte, debemos hacerles saber qué maestros hemos tenido y probar que éstos, hombres de mérito en sí mismos, se habían ocupado diestramente de jóvenes antes de transmitirnos su enseñanza. Si alguno de nosotros declara no haber tenido maestro [posibilidad absolutamente legítima; Michel Foucault], pero puede al menos mostrarnos sus obras, será preciso que nos diga qué individuos, atenienses o extranjeros, esclavos o libres, han llegado a ser, gracias a él, hombres de un mérito reconocido. Si no podemos hacer nada con todo ello, roguemos a nuestros amigos que se dirijan a otros y no nos expongamos, al corromper a sus hijos, a la más grave responsabilidad para con sus padres.²⁸

Se darán cuenta de que con esto hemos pasado de la veridicción de tipo político (la escena, una asamblea, un Consejo, una *boulé*, opiniones que se enfrentan, un voto) a otra cosa. Esa otra escena es la veridicción técnica de la que les hablaba y que, como ven, se define con claridad aquí como lo vimos la vez pasada: se apoya esencialmente en la tradicionalidad de un saber que va del maestro al discípulo y se manifiesta [a través de obras]. La veridicción de la

²⁷ Platón, *Lachès*, 185e-186a, *op. cit.*, p. 100.

²⁸ *Ibid.*, 186a-b, pp. 100 y 101.

técnica, la veridicción de la enseñanza, es la que puede autorizar esa doble relación con la maestría y la obra.

Pero —y en este punto vamos a ver aparecer una segunda transformación— Sócrates hurta el cuerpo. Y en tanto que acaba de introducir, en oposición a esa política, la escena técnica, cuando se supone que ahora va a abordarse, puesto que se trata de la técnica del alma [la cuestión]: ¿cuáles han sido los maestros de Sócrates y cuáles han sido sus obras?, Sócrates la esquivo y dice: pero yo, personalmente, jamás tuve maestros, porque nunca tuve medios para pagarlos [...].* No era lo bastante rico.²⁹ Y en cuanto a enseñar a los otros, no soy capaz de hacerlo. Por consiguiente, no deben acudir a mí si lo que buscan es, en efecto, un hombre competente que pueda decirles cómo educar a sus hijos.

Y propone de inmediato trasladar la cuestión de la competencia a Nicias y a Laques. Efectivamente, son personas, dice, lo bastante ricas para poder procurarse maestros. Y de todas maneras, han vivido lo suficiente, tienen la suficiente experiencia para poder aprender por sí mismos lo que podrían enseñar a los jóvenes.³⁰ De manera que ahora estamos en una escena muy distinta de la que conocimos hace un rato. Ya no la escena política sino la escena técnica, con los mismos personajes que reaparecen, gracias a ese juego de Sócrates, que ha desplazado la escena pero se ha sustraído como interlocutor de ésta. Reencontramos a Nicias y a Laques, a quienes se acude para pedirles que hablen. Con la salvedad de que Sócrates, empero, ha sumado una pequeñez a esta nueva escena que acaba de instalar. En la [cuestión] técnica en que reaparecen Nicias y Laques, puestos de nuevo en escena, para decirlo de algún modo, ha introducido una pequeñez. Esa pequeñez es la siguiente. Sócrates dice: como se trata ahora de competencia, y puesto que Nicias y Laques van a hablar en su carácter de personas competentes, antes de que les pidamos su opinión es preciso que muestren y atestigüen su competencia. ¿Cuál es su título para hablar de la cuestión que se les plantea? Será menester, por tanto, que los interroguemos: ¿quién ha sido su maestro? ¿Cómo han aprendido lo que saben, y cuáles han sido sus obras en ese ámbito?³¹ Por consiguiente, Sócrates propone no sólo un desplazamiento de escena de la política a la técnica, sino un desplazamiento,

* El final de la frase es inaudible.

²⁹ Platón, *Lachès*, 186c, *op. cit.*, p. 101.

³⁰ *Ibid.*, 186c-d, p. 101.

³¹ *Ibid.*, 186e-187d, p. 101.

una transformación del procedimiento. Nicias y Laques no son simplemente invitados a dar su opinión porque son competentes. Se les rogará y se los presionará para que acepten un juego en el cual responderán a las preguntas. Se los interrogará sobre lo que los hace competentes para hablar de la cuestión técnica que es el arte de la *psykhés therapeia* (el tratamiento del alma). Y Lisímaco, en cuanto comitente del diálogo, acepta esa forma de interrogación que Sócrates propone. Acepta, en efecto, la propuesta de cambio de procedimiento hecha por Sócrates. Y propone a Nicias y a Laques lo siguiente:

Me parece, Nicias, Laques, que Sócrates tiene razón. Corresponde a vosotros decidir si os resulta agradable ser interrogados y responder. En cuanto a Melesias y a mí mismo, nos encantaría, desde luego, escucharos exponer vuestras ideas en respuesta a las preguntas de Sócrates. En efecto, tal como lo decía al comienzo si os hemos rogado que nos dierais vuestra opinión, fue porque estimábamos que debíais de haber reflexionado sobre ese problema, tanto más cuanto que, como nosotros, tenéis hijos en edad de completar su educación. Por consiguiente, si no ponéis objeciones, tened a bien decírnosla y abordar esta indagación con Sócrates, en un intercambio alternado de preguntas y respuestas; pues la cuestión, como dice el mismo Sócrates, es para nosotros una de las más graves. Considerad en consecuencia si este proyecto es de vuestro agrado.³²

Y en este momento se sitúa el tercer cambio, un cambio que inaugura y marca el surgimiento del juego propiamente socrático y la *parrhesía* socrática, en una forma que voy a tratar de mostrarles dentro de un rato. Así pues, Sócrates había transformado el modelo político en una referencia a la técnica y la competencia. En segundo lugar, en lo tocante a esta cuestión de la competencia, ha propuesto y hecho aceptar la regla de que los dos interlocutores no pondrán directamente en juego su competencia, sino que serán ante todo invitados a dar razón de ella, y a hacerlo en respuesta a las preguntas que Sócrates les haga. Sólo ahora se llega a una tercera transformación, que es la más importante. En efecto, al proponer esa referencia a la técnica y el procedimiento en cuestión, Sócrates aparenta simplemente arrastrar a sus dos interlocutores al dominio de la técnica y, por lo tanto, invitar[los] a indicar cuál es, en cierto modo, su lugar, cuál es su papel, su juego, en esa transmisión del saber por el maestro. Y en el momento en que

³² Platón, *Lachès*, 187 c-d, *op. cit.*, p. 102.

parece limitarse a pedirles títulos en el encadenamiento de la maestría y el saber, en el fondo está maquinando algo muy distinto. Y con el pretexto de interrogarlos acerca de los maestros que pueden autentificar su competencia y su opinión, va a imponerles un juego muy diferente, que no es el político, claro está, y tampoco el de la técnica, [sino] el juego de la *parrhesía* y la ética, el juego de la *parrhesía* orientada hacia el problema del *ethos*. ¿Cómo hace esa transformación? Creo que hay que responder a otra pregunta. Primero: ¿cómo se presenta ese juego socrático en el diálogo, es decir, cómo lo descubren y aceptan los interlocutores? Segundo: ¿cómo se describe y define ese juego, en qué consiste? Y tercero: ¿qué autoriza a Sócrates a ejercer ese papel de la *parrhesía* ética?

Clase del 22 de febrero de 1984

Segunda hora*

Sócrates y el examen completo y continuo de sí mismo – El bíos como objeto de la parrhesía socrática – La sinfonía de los discursos y los actos – Las conclusiones del diálogo: el sometimiento final al logos.

PRIMERA PREGUNTA: ¿cómo se revela y se acepta ese juego? Como saben, en una serie de diálogos de Platón hay una regla casi general consistente en que, en un momento dado, el método de Sócrates se presenta, se esboza, se define en algunas de sus características, de modo que el juego nunca es invisible para el lector y tampoco desconocido para los participantes y quienes se ven en la necesidad de jugarlo. Siempre se les dice algo de ese juego, pero [por una parte] esta caracterización del juego socrático está, de manera muy frecuente, a cargo del propio Sócrates, y no de aquellos que, de algún modo, van a ser los interlocutores y víctimas de su juego, y por otra, cuando los interlocutores advierten el juego al que han sido arrastrados, hacen acto de resistencia, si no siempre, sí a menudo. En todo caso, así sucede, como bien lo saben, con personajes de la talla de Protágoras, Gorgias, Calicles y Trasímaco.¹

* Hacemos aquí un corte artificial. Al parecer, ese día fue una excepción y no hubo interrupción de la clase.

¹ Protágoras y Gorgias aparecen en los diálogos platónicos que llevan sus nombres. Trasímaco es el interlocutor de Sócrates en el libro 1 de la *República* (véase lo que Michel Foucault dice sobre él en *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2008, clase del 9 de marzo de 1983, p. 338 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009]).

Ahora bien, aquí tenemos con todo algo muy interesante. Ante todo, los interlocutores están perfectamente al corriente —al menos uno de ellos— de quién es Sócrates, de lo que hace y de sus particularidades. Segundo, no sólo uno está al corriente y acepta su juego, [sino que] otro, Laques, que no está al tanto, también acepta y participa, a la vez voluntaria e involuntariamente, en el juego parresiástico que va a desarrollarse. Esta aceptación del juego parresiástico por parte de quienes van a ser sus participantes, sus blancos y hasta cierto punto sus víctimas dichas y consintientes, se indica de manera muy nítida en el momento de la intervención de Sócrates. Éste, en efecto, acaba de decir que hará preguntas y los otros deberán responder, y ha hecho aceptar su propuesta. Sigue suponiéndose que se está en el orden de la competencia [y] que Sócrates va a decir: ¿cuáles son sus maestros o, en todo caso, cómo se han formado ustedes en el coraje y cuáles son las obras de aptitud militar que pueden autenticar su intervención y la opinión que emiten? Pero no bien Sócrates acaba de proponer esto [...],* Nicias interviene y señala: no crean en absoluto que las cosas van a pasar así. Conozco a Sócrates y sé perfectamente lo que va a hacer. Estoy al tanto de lo que pasa cuando “se pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de los interlocutores habituales de Sócrates”.² Agrega de inmediato que acepta el juego, que suele jugarlo y que se complace de estar en la familia de Sócrates.³ En estas circunstancias, hoy, dice, “no me opongo a que Sócrates converse con nosotros de la manera que prefiera”.⁴ A ese compromiso de Nicias, fundado en lo que sabe de Sócrates y su benevolencia, la amistad que siente por él, su familiaridad con él, a esa aceptación previa, Laques va a sumar la suya propia. No conoce bien a Sócrates, no está habituado en manera alguna a su modo de discurrir, pero en definitiva, por unas cuantas razones que ya vamos a ver, acepta todo lo que él quiera plantear en materia de preguntas [y] todos los cambios posibles que imponga al diálogo. Y si, a diferencia de Nicias, no sabe con exactitud cómo va a [transcurrir] la cosa, acepta resueltamente la experiencia: “se habrá ganado mi buena voluntad”, “sí, acepto [*touto gar mo*”

* Pasaje inaudible.

² Platón, *Lachès*, 187e, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, p. 103 [trad. de Laques, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

³ “Me complazco, Lisímaco, en su compañía” (*ibid.*, 188a, p. 103).

⁴ *Ibid.*, 188c, p. 103.

synkhoreito”⁵ [y], un poco más adelante: “te invito [a Sócrates] a enseñarme”.⁶ Termina esta intervención, previa a la discusión, diciendo: “Habla pues libremente [*leg'oun ho ti soi philon*: habla, di lo que quieras; Michel Foucault] sin tener en cuenta mis años”.⁷ Tenemos aquí el pacto parresiástico por excelencia. Uno hablará franca, libremente y dirá todo lo que tenga que decir, en la forma que quiera. En cuanto a los otros, no [reaccionarán], como [pasa] con tanta frecuencia en la escena política o frente a alguien que habla francamente: uno se disgusta, se molesta, se enoja y, llegado el caso, incluso castiga a quien hace un uso de la *parrhesía* que uno considera como abusivo. Aquí, nada parecido. Hay un buen juego de *parrhesía*, enteramente positivo, en el cual, al coraje de Sócrates, va a responder el coraje de quienes aceptan su *parrhesía*. El pacto está íntegro, el pacto es pleno y yo diría que jamás se desmiente. Nos encontramos ante la forma de la *parrhesía* dichosa.

Segunda pregunta: ahora que sabemos que los dos principales interlocutores han aceptado, ¿qué va a pasar? ¿Y qué juego —aceptado por Nicias porque le es familiar, y también por Laques, con su coraje— va a jugar Sócrates? Ha de ser Nicias, desde luego, en cuanto íntimo de Sócrates, quien exponga este juego parresiástico. Esto es lo que dice a Lisímaco:

Porque me parece que ignoras que, si se pertenece al grupo íntimo y, por así decirlo, a la familia de interlocutores habituales de Sócrates, uno está obligado, sea cual fuere el tema que se aborde en principio, a dejar que el hilo de la conversación lo lleve a recibir explicaciones sobre sí mismo, sobre su propio género de vida y sobre toda su existencia anterior. Cuando hemos llegado a ese punto, Sócrates ya no nos suelta antes de pasar todo por el tamiz de la bella manera. En lo que a mí respecta, que soy asiduo al personaje, sé que ese tratamiento no puede evitarse, y veo con claridad que tampoco yo escaparé a él. Pues me complace, Lisímaco, en su compañía, y no me parece mal que se me recuerden el bien o el mal que he hecho o que aún hago; estimo que al pasar por esta prueba uno se torna más prudente para el porvenir, si está dispuesto, según el precepto de Solón, a aprender durante toda su vida y no creer que la vejez nos trae por sí sola la sabiduría. Pasar por el examen de Sócrates [*basanizesthai*] no es para mí ni una novedad ni un disgusto: sé desde hace mucho que con él el cuestio-

⁵ *Ibid.*, 189a, p. 104.

⁶ *Ibid.*, 189b, p. 104.

⁷ *Ibid.*

namiento no sólo recae en los jóvenes, sino también en nosotros. Así pues, lo repito: en lo que me toca, no me opongo a que Sócrates converse con nosotros de la manera que prefiera.⁸

Tenemos entonces el pacto parresiástico, al que Nicias vuelve unas cuantas veces, y al mismo tiempo la descripción de lo que va a pasar. ¿Qué va a pasar? Y bien —éste es el signo bajo el cual se pone toda la *parrhesía* socrática y su veridicción—, sea cual fuere el tema que se aborde, con Sócrates es necesario (*ananke*)⁹ que las cosas sucedan de la siguiente manera: él no soltará la presa hasta que su interlocutor haya sido llevado (*periágesthai*:¹⁰ llevado como de la mano, como si se lo pasara) al punto en que pueda rendir cuentas de sí mismo (*didonai pert hautón logos*: dar razón de sí).¹¹ Esta cita es por supuesto muy importante [...].* En el fondo, todavía estamos muy cerca —en apariencia, si no prestáramos atención— de lo que se pedía hace un rato cuando, tras pasar de la escena política a la escena técnica, Sócrates decía: está muy bien decir que somos competentes, que nos consulten como tales, pero además es preciso poder dar cuenta de nuestra competencia y decir quiénes han sido nuestros maestros y qué obras hemos realizado efectivamente. Al parecer, estamos entonces en el tribunal: se trata una vez más de rendir cuentas de sí. Pero en realidad, la cosa pasa por muy otro lado, y el desarrollo que sigue lo muestra a las claras. En efecto, al rendir cuentas de sí mismo no se trata de decir quién es su maestro y qué obras se [han realizado]. No se trata, en esta *parrhesía* socrática, de interrogar a alguien, en cierto modo, sobre sus anteriores en la cadena de tradición que permite la transmisión del saber, ni de interrogarlo —hacia abajo, por decirlo de alguna manera— sobre las obras que ha hecho gracias a su competencia. Se le pide que rinda cuentas de sí mismo, es decir, que muestre qué relación hay entre él y el *logos* (la razón). ¿Qué pasa contigo y el *logos*? ¿Puedes dar razón, puedes dar el *logos* de ti mismo? No se trata de competencia, no se trata de técnica, no se trata de maestro ni de obra. ¿Por dónde pasa la cuestión? La cuestión pasa —y el texto lo dice un poco más adelante— por la manera como se vive (*hóntina tropon nyn te ze*).

⁸ Platón, *Lachès*, 187e-188c, *op. cit.*, p. 103.

⁹ *Ibid.*, 188a, p. 103.

¹⁰ *Ibid.*, 187e, p. 103.

¹¹ *Ibid.*

* El final de la frase es inaudible.

Compárenlo entonces, si les parece, por un lado con lo que sucede antes, y también con el *Alcibiades*. En el *Alcibiades* teníamos el problema: ¿qué es ese “sí mismo” [al que es preciso] prestar atención? Aquí, hay que rendir cuentas de sí mismo, pero ¿qué es ese sí mismo, qué ámbito debe abarcar ese “rendir cuentas de sí mismo”? No el alma, sino la manera como se vive (*hóntina tropon nyn te ze*: de qué manera vives hoy, y también de qué manera has vivido tu vida pasada). Ese ámbito de la existencia, ese ámbito de la manera de la existencia, del *tropos* de la vida, va a constituir el campo donde se ejercerán el discurso y la *parresia* de Sócrates. No es pues ni la cadena de racionalidad como en la enseñanza técnica ni el modo de ser ontológico del alma; es el estilo de vida, la manera de vivir, la forma misma que damos a la vida.

Segundo, también verán que, en ese “rendir cuentas de sí mismo”, no se trata, como cuando era cuestión de técnica hace un momento, de autenticar una competencia que da una autoridad, sino de someter la propia vida a lo que él llama una piedra de toque, una prueba que permite distinguir lo que se ha hecho bien y lo que se ha hecho mal en la existencia. Tenemos el verbo *basanízesthai*, que deriva de la palabra *básanos* (piedra de toque). Esta noción de selección —de la operación mediante la cual la piedra de toque reparte las cosas y [permite] distinguir lo que es de oro de lo que no lo es, lo que está bien de lo que no está bien— es muy importante en toda la práctica socrática tal y como la define Platón. En el *Gorgias*, en cierto momento importante del largo diálogo entre Sócrates y Calicles, el primero propone una suerte de pacto parresíastico posible al segundo.¹² En ese pacto, Sócrates plantea las cosas de tal manera que induce a creer que Calicles será una piedra de toque para él, cuando, desde luego, ha de ocurrir lo contrario. Aquí es sin duda lo contrario, porque el *básanos* (la piedra de toque) es Sócrates, y por roce con él, mediante confrontación con él, uno va a poder distinguir lo que está bien de lo que no está bien en su vida. Volvemos a encontrar esta noción de *básanos* en el libro VII, 537b de la *República*,¹³

¹² Se encontrará un primer análisis del *básanos* y de la confrontación entre Sócrates y Calicles (Platón, *Gorgias*, 486d-e) en Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, op. cit., clase del 9 de marzo de 1983, pp. 335-343.

¹³ “Ese curso [de gimnasia] también es, por lo demás, una prueba [*ton basanon*] de las más importantes para conocer el valor de cada uno de ellos” (Platón, *La République*, libro VII, 537b, trad. de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1934, p. 180 [trad. esp.: *República*, Buenos Aires, Eudeba, 1977]).

o en el *Político*, 308d,¹⁴ utilizada en un sentido político, cuando se dice que, para la constitución de la ciudad, es importante hacer la prueba, someter a la piedra de toque a la gente que pertenecerá a la ciudad, con el fin de distinguir a los buenos de los malos, a los que puede integrarse al tejido de la trama de aquellos a quienes es preciso rechazar.

Tenemos aquí, por lo tanto —ése era en particular el elemento que quería recordar hoy—, el surgimiento de la vida, del modo de vida como objeto de la *parrhesia* y el discurso socráticos, vida a cuyo respecto es menester realizar una operación que será una operación de prueba, de puesta a prueba, de selección. Hay que someter la vida a una piedra de toque para separar con exactitud lo que está bien y lo que no está bien en lo que hacemos, en lo que somos, en la manera de vivir. Me olvidaba de otra cosa: no se trata simplemente de experimentar o formar ese modo de vida de una vez por todas en la juventud, sino —Nicias insiste en ello, y es muy importante— que ese principio de la prueba de vida debe mantenerse a lo largo de toda la existencia. Evocación, se acordarán, de la frase de Solón según la cual hay que aprender toda la vida: aun viejo, hay que someterse a esa prueba socrática. Nicias, que tiene [cierta] edad en la época del diálogo, acepta someterse a la prueba socrática. Puesto que, a diferencia de lo que pasa en la competencia técnica que se adquiere de una vez por todas en la vida y puede utilizarse a continuación, la prueba socrática es algo que no se puede no renovar, no hacer valer a lo largo de toda la vida como principio de organización y formalización del propio modo de vida. Como ven, entonces, se trata con ello de la constitución, la definición de cierta práctica *parrhesiástica*, cierto modo de veridicción que ahora está sumamente alejado de la transmisión del saber técnico de un maestro a sus educandos. En esa veridicción, la cuestión pasa por establecer determinada relación con Sócrates, una relación que sostiene la puesta a prueba, el examen de la vida, y ello a lo largo de toda la existencia.

La primera pregunta era: ¿cómo se acepta esta *parrhesia*? La segunda: ¿en qué consiste, con qué se relaciona, cuál es su ámbito de aplicación? [Respuesta:] el modo de vida. Tercera pregunta, ahora: ¿qué autoriza a Sócrates a usar un método con respecto a todo el mundo sin distinción, qué lo autoriza a haberlo utilizado ya tan a menudo con Nicias y a utilizarlo hoy con éste y con Laques?

¹⁴ “[Nuestro político] comienza por someter a sus súbditos a la prueba [*basanon*] del juego” (Platón, *Le Politique*, 308d, trad. de A. Diès, París, Les Belles Lettres, 1960, p. 83 [trad. esp. *Político*, en *Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos, 1988]).

Será Laques quien responda a esta pregunta. Nicias ha descrito en qué consiste la *parrhesia* de Sócrates, pero será Laques, a pesar de no conocer a Sócrates ni como dialéctico ni como hombre de discursos, quien exponga la razón por la cual hay que brindarle la posibilidad de utilizar de ese modo su discurso.

“En materia de discursos”, dice Laques,

mi caso es simple o, mejor, doble. Ora parezco gustar de los discursos, ora detestarlos. Cuando escucho discurrir sobre la virtud o sobre alguna ciencia a un hombre que es un verdadero hombre y digno de sus discursos, siento una alegría profunda por la contemplación de la conveniencia y la armonía con que el espectáculo me es ofrecido. Un hombre semejante es, en mi opinión, el músico ideal, que no se conforma con poner la más bella armonía en su lira o en algún instrumento frívolo, sino que, en la realidad de su vida, acuerda sus palabras y sus actos, según el modo dórico y no jonio, y menos aun frigio o lidio, esto es, conforme el único que es verdaderamente griego. Esa voz me encanta y me da ante todo el mundo la apariencia de un amigo del discurso: tanta es la pasión con que recojo las palabras que ella hace oír. Pero el discurridor que hace todo lo contrario me aburre, y tanto más cuanto mejor parece hablar; y así, adopto la traza de un enemigo de los discursos. En cuanto a Sócrates, no conozco aún sus discursos pero creo conocer sus actos y, sobre ese punto, lo he encontrado digno del lenguaje más bello y de la más completa libertad de palabra [*pases parrhesias*]. Si también posee pues esta cualidad, se habrá ganado mi buena voluntad, me sentiré feliz de ser examinado por él [*exetázesthai*] y no pido nada más que aprender según el precepto de Solón, al que quiero agregar una sola palabra: sí, consiento en aprender en mi vejez a condición de que el maestro sea un hombre honesto¹⁵ [la misma cita de Solón que Nicias había recordado un momento antes; Michel Foucault]. Hay una concesión que reclamo, la honestidad del maestro, a fin de que no se me acuse de tener el entendimiento rebelde si me llega el caso de escuchar sin placer. Que por otra parte el maestro sea joven, todavía poco conocido, o que tenga alguna otra desventaja de ese tipo, me da absolutamente igual. Te invito entonces, Sócrates, a enseñarme y examinarme [*elenkhein*] como te plazca, y te enseñaré a cambio lo que sé. Mis sentimientos por ti se remontan al día en que compartiste el peligro conmigo y me diste una prueba plenamente justificada de tu coraje. Habla pues libremente [*leg'oun ho ti soi philon*] sin tener en cuenta mis años.¹⁶

¹⁵ Platón, *Lachès*, 188c-189a, *op. cit.*, pp. 103 y 104.

¹⁶ *Ibid.*, 189a-b, p. 104.

Hay que leer esta respuesta con alguna atención. Se tiende a interpretar este pasaje de manera un poco apresurada, atribuyendo a Laques, en mayor o menor medida, las palabras siguientes: acepto que Sócrates me interroge, él está habilitado para hacerme las preguntas que quiera, precisamente sobre el coraje. ¿Por qué? Porque pude constatar que él mismo era valeroso en la batalla de Delio. Laques ya ha hecho alusión a esta famosa batalla un poco antes, cuando dice: "Mis sentimientos por ti se remontan al día en que compartiste el peligro conmigo";¹⁷ en ella, los atenienses fueron vencidos y Sócrates tuvo una actitud particularmente valerosa. Este pasaje suele interpretarse diciendo: Laques acepta la discusión sobre el coraje, acepta responder a las preguntas de Sócrates sobre el coraje, porque sabe que éste ha mostrado valor en la batalla de Delio. Ahora bien, interpretarlo [así] significa no respetar el movimiento del texto. En primer lugar, como habrán podido verlo, en esa etapa de la discusión todavía no se trata del coraje. Nos encontramos aún en la primera pregunta, que era: Lisímaco) y Melesias tienen hijos y se preguntan si hay que enseñarles los ejercicios de las armas y ponerlos en manos de Estesileo. ¿Quién podría ayudarlos en este asunto? Estamos siempre en esta cuestión, que es la del cuidado que debe brindarse a los hijos. No estamos frente a la cuestión de la naturaleza del coraje, que sólo se introducirá más adelante. En segundo lugar, si miramos el texto advertiremos que no sólo no se trata aún del coraje en general, sino que Laques ni siquiera se refiere exactamente al coraje de Sócrates. Hace referencia, es verdad, a lo que sucedió en el momento de la batalla de Delio, pero no utiliza la palabra que significa estrictamente coraje (*andreia*), que aparecerá luego, en 190d.¹⁸ Habla en términos mucho más generales de la virtud, del valor, de la *areté* de Sócrates. El coraje es una parte de la virtud, claro está, pero Laques se refiere realmente a esa virtud, ese valor en general.

No obstante, de hecho, ¿qué dice con todo eso? No creo que diga: acepto que Sócrates me interroge sobre el coraje porque ha sido valeroso. [En] todo el comienzo del texto, en respuesta a una pregunta (¿soy una persona a la que le gustan o no le gustan los discursos?), dice: me gustan y no me gustan a la vez, no soy un entendido en esa materia. En el fondo, no busco dividir los discursos en buenos y malos, para distinguir los que voy a aceptar y los que voy a rechazar; no me intereso tanto en lo que dicen, me intereso sobre todo en la

¹⁷ Platón, *Lachès*, 189b, *op. cit.*, p. 104.

¹⁸ *Ibid.*, 190d, p. 106.

armonía que hay o no hay entre lo que dice el que habla (el propio discurso) y lo que él mismo es. Cuando la vida (el *bíos*) de quien habla está en armonía, cuando hay una sinfonía entre los discursos de una persona y lo que ella es, entonces acepto el discurso. Cuando la relación entre la manera de vivir y la manera de decir es armoniosa, acepto entonces el discurso y soy *philólogos* (amigo de los discursos). Es justamente lo que ocurre con referencia a Sócrates. Laques no dice: Sócrates podrá hablar del coraje porque es valeroso. De manera mucho más general, aceptará todo lo que Sócrates diga libremente. Él, que es un viejo general ya de vuelta, aceptará incluso ser puesto a prueba, examinado por ese hombre todavía relativamente joven que es Sócrates. ¿Por qué aceptará todo eso? Porque hay precisamente esa sinfonía, esa armonía entre lo que Sócrates dice, su manera de decir las cosas y su manera de vivir. La *parrhesía* socrática como libertad de decir lo que quiera está marcada, autenticada por el sonido de la vida del propio Sócrates. La trayectoria, en consecuencia, no es: del coraje de Sócrates (en la batalla de Delio) a su calificación, su competencia para hablar del coraje militar. La trayectoria es: de la armonía entre vida y discurso de Sócrates a la práctica de un discurso veraz, un discurso libre, un discurso franco. El hablar franco se articula con el estilo de vida. No es el coraje en la batalla el que autentifica la posibilidad de hablar del coraje.

Tenemos aquí un pasaje bastante importante y significativo para dos cosas por las cuales, justamente, me intereso este año. Primero: el vínculo existente entre la *epiméleia* (el cuidado) y determinada modalidad del discurso socrático. El discurso socrático es sin duda el que es capaz de tomar a su cargo el cuidado que los hombres tienen de sí mismos, en la medida en que la *parrhesía* socrática es precisamente un discurso que se articula y se organiza con arreglo al principio "ocupaos de vosotros mismos". Allí donde los hombres se preocupan por sí mismos y por sus hijos, el verdadero competente, en el fondo, es Sócrates. Ni la forma política ni la forma técnica son capaces de responder a esa necesidad y ese cuidado fundamental. Al cuidado de los hombres, sólo la atención, la aplicación, el celo, la *epiméleia* socrática es capaz de responder.

[Segundo,] ¿de qué va a hablar esa *parrhesía* socrática? No va a hablar de competencia, no va a hablar de *tekhne*. Va a hablar de otra cosa: del modo de existencia, del modo de vida. Y el modo de vida aparece como el correlato esencial, fundamental de la práctica del decir veraz. Decir la verdad en el orden del cuidado de los hombres es poner en cuestión su modo de vida, tratar de poner a prueba ese modo de vida y definir lo que puede convalidarse y reco-

nocerse como bueno y lo que en él debe, al contrario, rechazarse y condenarse. En ese sentido vemos organizarse una cadena fundamental que es la del cuidado; la *parrhesia* (el hablar franco) y la división ética entre el bien y el mal en el orden del *bios* (de la existencia). Tenemos con ello, creo, el esbozo, el bosquejo —ya firme, con todo— de lo que es esa *parrhesia* socrática, que ya no es en absoluto la *parrhesia* política de la que les hablaba la vez pasada. Es sin lugar a dudas una *parrhesia* ética. Su objeto privilegiado, su objeto esencial, [es] la vida y el modo de vida.

Una palabra más sobre el final del texto. Me refiero al tercer pasaje en el cual quería detenerme hace un instante. Aquí seré más breve. Al interrogar a Laques y a Nicias, que han aceptado ese juego parresiástico, para saber si son capaces de rendir cuentas (*didonai logon*) de su manera de vivir, Sócrates les pregunta, claro está: ¿qué es el coraje? Ustedes son efectivamente valerosos; ¿pueden rendir cuentas (dar el *logos*) de su comportamiento, su manera de vivir? Y a continuación, Laques y Nicias se aplican a eso. Ambos fracasan: Laques, que es valeroso, no es capaz de rendir cuentas (dar el *logos*) de su propio comportamiento. Su definición del coraje falla porque en un principio es demasiado restringida, y luego demasiado amplia.¹⁹ Nicias también es puesto a prueba. Se le pide que explique su coraje, y tampoco él puede hacerlo, porque trata de explicarlo simplemente en términos de saber, aptitud, competencia, *episteme*.²⁰ Un fracaso, por consiguiente. Todas estas personas que son valerosas en la realidad, estas personas que han tenido el coraje de aceptar el juego de la verdad que Sócrates les ha propuesto, no han sido capaces de expresar la verdad del coraje. Y en ese sentido, hay sin duda un fracaso y el diálogo se interrumpe en una constatación: “No hemos descubierto la verdadera naturaleza del coraje”,²¹ dice Sócrates. En efecto, responden sus interlocutores.

Pero en el momento mismo de constatar que no han podido resolver la cuestión que se planteaba (a saber: ¿qué es el coraje en su verdad, cuál es la verdad del coraje?), no por ello deja de ser cierto que el diálogo no se limita a ese fracaso y a su constatación. En él ha pasado algo que aparece, creo, al final mismo del texto, e impide ver, en todos los obstáculos encontrados durante la discusión y en el esfuerzo por definir qué es el coraje, un callejón sin salida.

¹⁹ Platón, *Lachès*, 190e-194c, *op. cit.*, pp. 106-112.

²⁰ *Ibid.*, 196d-199e, pp. 115-120.

²¹ *Ibid.*, 199e, p. 120.

definitivo. Lo que ha pasado realmente, y el punto al que el diálogo ha conducido, debe buscarse no en la conclusión sino en las tres conclusiones que hallamos en él, en la superposición de estas tres conclusiones.

La primera es la conclusión irónica mediante la cual los dos interlocutores y camaradas de Sócrates (Nicias y Laques, esos hombres de Estado eminentes y valerosos) van en cierto modo a excluirse y sustraerse por sí mismos. Nicias, que es más instruido que Laques, acaba de fracasar. Laques se burla de él y lo remite a quien ha sido y sigue siendo el maestro habitual de Nicias, un tal Damón, maestro de música que fue un personaje importante en la época misma de Pericles, a la vez maestro de música y consejero político. Laques se ríe y le dice: deberías volver a tomar lecciones con Damón.²² Remisión, por consiguiente, a ese mundo de la *tekhne*, ese mundo de la maestría tradicional donde un saber se transmite de maestro a discípulo. Nicias, a quien se remite pues a su maestro, ya que ni siquiera ha sido capaz de definir qué es el coraje, admite y acepta el desafío de Laques y declara que sí, en efecto, va a ir a ver a Damón para remediar sus insuficiencias, porque acaba de descubrir que es incapaz de dar una definición del coraje.²³ De ese modo se excluye: primera conclusión.

La segunda conclusión es que, en el momento en que van a desaparecer, Nicias y Laques dan, de todos modos, un consejo a Lisímaco. A decir verdad, quien lo da es Laques, que dice: como ni Nicias ni yo hemos sido capaces de proponer la definición del coraje, el único consejo que puedo darte a ti, Lisímaco, que buscas saber qué hacer con tus hijos, es que los pongas en manos de Sócrates. ¿Por qué? Para que se ocupe de ellos (*ton meirakion epimeleisthai*),²⁴ con el fin de hacerlos mejores. Tenemos aquí con toda exactitud, como se acordarán, la fórmula que se encuentra en la *Apología*, cuando Sócrates recuerda que la misión que los dioses le han impartido consiste en ocuparse de los ciudadanos de la ciudad, e incluso de cualquier hombre que pase por la calle, y procurar que sean mejores.²⁵ Y ésa es a tal punto la misión divina que ha recibido, a la cual

²² *Ibid.*, 200a, p. 120.

²³ *Ibid.*, 200b, p. 121.

²⁴ *Ibid.*, 200c, p. 121. La expresión *ton meirakion epimeleisthai* sólo aparece cuando Nicias retoma la propuesta de Laques, que por su parte habla de *paideia ton neaniskon* (educación de los hijos).

²⁵ Platón, *Apologie de Socrate*, 29b-30d, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, pp. 156 y 157 [trad. esp.: *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

aludía en la *Apología*, que aquí mismo Sócrates sólo podría sustraerse a ella de muy mala gana. En efecto, acepta o, en todo caso, se niega a eludir esta tarea que ahora le pide Lisímaco. Y dice: estaría mal “negar su ayuda a quien desea llegar a ser mejor”.²⁶

Resulta entonces que Sócrates está a punto de hacerse cargo de la educación de los hijos de Lisímaco. A él se ha confiado la *epiméleia*, la atención que tanto preocupaba a Lisímaco y a Nicias al comienzo del diálogo. Pero apenas acaba de mencionar el hecho de que no puede negarse, Sócrates objeta, para sí mismo y los otros, que, en el fondo, como tampoco él ha sido capaz, al igual que Nicias o Laques, de dar una definición del coraje, no está verdaderamente en condiciones de ocuparse de los demás. Y como la cosa ha terminado en un fracaso general (nadie ha podido llegar a una definición), es preciso que busquemos ahora un maestro y, agrega, sin parar mientes en el gasto ni avergonzarse por volver a la escuela.²⁷ En ese momento, uno tiene la impresión de que Sócrates no hace nada distinto a lo que Nicias hizo un poco antes, al decir: para mí la cosa es muy simple, no he logrado encontrar una definición del coraje y vuelvo entonces a lo de mi maestro de escuela. Por viejo que sea, voy a volver a aprender, voy a instalarme otra vez en la escena de la enseñanza técnica y la tradicionalidad. Me dirijo a mi maestro para que me enseñe lo que necesito. Sócrates parece hacer lo mismo, pero al menos una frase debe ponernos en estado de alerta. Es cuando dice: no paremos mientes en el gasto y vayamos a buscar nuevos maestros. Habida cuenta de lo que Sócrates, como saben, no deja de decir acerca de esos maestros que piden una paga por sus lecciones, está claro que su conclusión sólo puede ser irónica. De hecho, es muy evidente que ese maestro de escuela en cuyas manos hay que ponerse, por no haber podido llegar a una definición del coraje, no es un maestro a quien haya que pagar, como Damón o Estesileo. El maestro a quien todo el mundo debe escuchar, ya que nadie ha podido proponer una definición del coraje, es por supuesto el *logos* mismo, el discurso que va a dar acceso a la verdad. Y es menester que todo el mundo se someta a ese maestro, los jóvenes, desde luego, pero también sus padres y hasta el propio Sócrates. Por eso éste termina una de sus últimas intervenciones diciendo, [pese a que] recién acaba de mencionar la necesidad de no prestar atención a los gastos y de regresar a la escuela: sin duda, ustedes van

²⁶ Platón, *Lachès*, 200e, *op. cit.*, p. 121.

²⁷ *Ibid.*, 201a, p. 121.

a reírse de mí si me ven en la escuela, pero dejemos de lado “a los bromistas pesados y ocupémonos a la vez de nosotros mismos y de esos jóvenes [*koiné hemón autón kai ton meirakíon epiméleian poiesómetha*]”.²⁸

Ocupémonos, cuidemos a la vez de nosotros mismos y [de los jóvenes]. El cuidado de sí y de los hijos es, en efecto, lo que está en el centro del proyecto socrático, el objetivo de su práctica parresiástica. Resulta claro que Sócrates está en el mismo caso que los demás. Como el verdadero maestro no es el maestro de escuela sino el *logos*, es preciso que él lo escuche como los otros, y se ocupe de sí mismo a la vez que se ocupa de ellos. Advertirán, sin embargo, que tiene forzosamente una posición privilegiada. En esta escucha del maestro que él necesita, ¿quién es el que guía, quién es el que no deja de recordar que hay que ocuparse de sí mismo y con ese fin escuchar al *logos*, si no Sócrates? De manera que éste rechaza el papel de maestro, en el sentido de maestro de la *tekhné* que es capaz de transmitir una enseñanza a sus alumnos. No quiere ponerse en la situación del maestro y, desde ese punto de vista, está exactamente en el mismo caso que los demás. Deberá ocuparse de sí mismo escuchando el lenguaje maestro del *logos*. Sin embargo, en esa suerte de igualdad —que no es simplemente una igualdad aparente, [sino] una igualdad real— por la cual todo el mundo, en la comunidad socrática, deberá ocuparse de sí mismo y, de ser capaz, ocuparse de los otros, Sócrates tiene con todo una posición que no es [la] de los otros. Él es el que guía a éstos hacia esa atención de sí mismos y, llegado el caso, la posibilidad de atender a los demás. Sócrates va a remitirse a la escuela del maestro que falta, es indudable. Pero al mismo tiempo, al remitirse a la escuela del maestro que falta (el *logos*), es quien guía a los otros por el camino del *logos*. Por lo demás, todo el mundo lo comprende con tanta claridad, y ésta es a tal punto la lección del diálogo, que, aunque Sócrates acaba de decir irónicamente: vayamos pues a la escuela y dejemos reír a la gente que se burlará de nosotros, Lisímaco, que ha organizado todo el diálogo, que ha hecho el pedido, ha buscado y sigue buscando a alguien que se ocupe de sus hijos, dice: “Tu discurso me gusta, Sócrates, y quiero, por ser el más viejo, ser quien más se apresure a estudiar con esos niños. Pero esto es lo que te pido: ven mañana a mi casa, sin falta, para seguir hablando de este proyecto. Por el momento, vayamos cada uno por su lado”.²⁹

²⁸ *Ibid.*, 201 b, p. 122.

²⁹ *Ibid.*

En el momento, entonces, en que Sócrates acaba de decir: soy tan ignorante como ustedes, y todos necesitamos un maestro, Lisímaco, si bien lo escuchas, escucha otra cosa: que Sócrates, y sólo él, es el maestro de ese camino que conduce hacia el verdadero maestro. Y por eso, en lugar de buscar al maestro costoso del que Sócrates le ha hablado irónicamente, Lisímaco se limita a decirle: ven pues a mi casa. Aparece ahora el pacto de la *epiméleia*: serás tú quien se ocupe de mis hijos, y no sólo de ellos sino también de mí, conforme al principio mencionado al comienzo del diálogo, cuando se dice que, aun cuando uno sea un hombre de edad, y a lo largo de toda su vida, debe poner en cuestión su manera de vivir.³⁰ Debe someter sin cesar su existencia, la forma de su estilo de vida, al *básanos* (la piedra de toque). Si se convoca a Sócrates, si se lo convoca para los hijos de Lisímaco y para este mismo, es en cuanto *básanos*, en cuanto aquel que hace dar a cada uno razón de su existencia, de toda su existencia y a lo largo de toda ella: ése es el título en que se lo convoca. Por lo demás, Sócrates acepta esta misión. Sus últimas palabras son: no faltaré, Lisímaco, “mañana estaré en tu casa” para guiarte y guiar a tus hijos por el camino del cuidado de sí y de la escucha del *logos*. Estaré mañana en tu casa “si así lo quieren los dioses”.³¹ Fórmula completamente banal y ritual, pero que, después de todo, también hay que escuchar en dos niveles, como sucede a menudo con las fórmulas rituales en Platón. Hay que recordar que el dios, en efecto, lo ha querido, y lo ha querido explícitamente. Más que una fórmula, es el recordatorio de lo que el dios quiso cuando, acuérdense de la *Apología*, mostró a Sócrates que debía ir entre la gente a pedirle cuenta de su manera de vivir y enseñarle de tal modo a ocuparse de sí misma.

Eso es todo. Esta vez, entonces, lo prometido, terminé con Sócrates. Como profesor de filosofía, es preciso hacer al menos una vez en la vida un curso sobre Sócrates y su muerte. Hecho. *Salvate animam meam*. La vez que viene, lo prometo, hablaremos de los cínicos.

³⁰ Platón, *Lachès*, 188b, *op. cit.*, p. 103.

³¹ *Ibid.*, 200c, p. 122. Es la última frase del diálogo: “Estaré mañana en tu casa, si así lo quieren los dioses [*eán theós ethelē*]”.

Clase del 29 de febrero de 1984

Primera hora

El círculo de la verdad y el coraje – Comparación entre el Alcibíades y el Laques – Metafísica del alma y estética de la existencia – La verdadera vida y la vida bella – La articulación del decir veraz con el modo de vida en el cinismo – La parrhesía como característica fundamental del círico: textos de Epicteto, Diógenes Laercio y Luciano – Definición de la relación entre decir veraz y modo de vida: función instrumental/función de reducción/función de prueba – La vida como teatro de la verdad.

[...]* HABÍA TRATADO DE MOSTRARLES hasta qué punto esta práctica de veridicción, de *parrhesía* [ética], era diferente, en su forma, sus objetivos, su ámbito de aplicación y también sus procedimientos, de la *parrhesía* política, aun cuando, por supuesto, esa *parrhesía* moral, esa veridicción ética, se presente y se justifique, al menos en parte, por su utilidad para la ciudad y el hecho de ser necesaria para su buen gobierno y su salvación. La *Apología* contaba y justificaba la fundación de esa *parrhesía* ética que se funda en la práctica socrática y es fundada por ella. Y el *Laques*—es lo que procuré mostrarles la vez pasada— daba un ejemplo notable de *parrhesía* ética, por dos razones.

La primera es que el tema del hablar franco, del decir veraz (*parrhesía*), del coraje de decir la verdad, estaba ligado al de la verdad del coraje o, en todo caso, a la cuestión de saber qué es el coraje en su verdad. Verdad del

* La clase comienza con una frase de la que sólo se escuchan las últimas palabras: “se había efectuado lo que podríamos llamar, de una manera un poco solemne y bárbara, la fundación de la *parrhesía*, de la veridicción, del decir veraz ético”.

coraje, coraje de decir la verdad. Eso es lo que estaba ligado y atado en el *Laques*. Segundo, en ese mismo diálogo, acuérdense, habíamos encontrado otro vínculo, otra relación –igualmente fuerte, igualmente esencial– entre el uso del hablar franco (la *parrhesía*) y el principio de la necesidad de aplicarse a sí mismo, cuidar de sí mismo (*epiméleia heautou*). Por una parte, entonces, el vínculo, el círculo verdad del coraje/coraje de la verdad, y por otra, el vínculo, la pertenencia de la práctica de la *parrhesía* al gran tema del cuidado de sí.

Último punto planteado muy rápidamente la vez anterior, me parecía que podía hacerse cierta comparación entre el diálogo del *Laques* y el diálogo del *Alcibiades*, mencionado, creo, el año pasado.¹ Desde luego, entre el *Laques* y el *Alcibiades* hay una gran diferencia, visible y manifiesta, [en lo relativo a] dos aspectos esenciales de la dramaturgia de esos diálogos. [En primer lugar, el aspecto social:] en el *Laques*, Sócrates hace uso de su hablar franco y del coraje que se desprende de su práctica con adultos, casi ancianos, hombres respetables, honorables, importantes en la ciudad, que han dado un testimonio concreto de su valor, de su gallardía, de su coraje, pero no son capaces de explicarlo; en el *Alcibiades*, al contrario, Sócrates dirige su *parrhesía*, su hablar franco, a un joven que, justamente, todavía no ha dado pruebas de todas las cualidades que, sin embargo, se requieren si pretende honrar su ambición de gobernar Atenas. La dramaturgia de los dos diálogos es además diferente en su término, su fin, su resultado filosófico, y no simplemente en su punto de partida y su marco social. En el *Laques* [en efecto] se llega a la constatación de que no se sabe qué es el coraje, y nadie puede decirlo. En contraste, el *Alcibiades* culmina con el descubrimiento y la postulación del alma como realidad a la que debemos dirigir nuestra atención.

A despecho de esas diferencias, hay una serie de puntos en común, y la [comparación] de estos diálogos permite descubrir algo que es bastante importante, no sólo para la temática socrática sino también, a mi ver, para toda la filosofía occidental. En ambos diálogos, en efecto, hay al menos esto en común:

¹ En realidad, Foucault analizó extensamente ese diálogo en 1982, en las dos primeras clases del curso de ese año. Véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

que, sea con referencia a esos hombres respetables y honorables que son Laques y Nicias, sea con respecto al adolescente deseable que es Alcibíades, de todos modos, tanto en un caso como en otro, la *parrhesía* de Sócrates sirve para preguntar a los interlocutores (Nicias y Laques por un lado, Alcibíades por otro) si son capaces de rendir cuentas de sí mismos, dar razón de sí mismos (*didonai logon*). [En segundo lugar,] esa *parrhesía*, que sirve para pedir a los interlocutores que rindan cuentas de sí mismos, debe conducirlos y los conduce efectivamente al descubrimiento de que están obligados a reconocer que tienen que ocuparse de sí mismos. Para terminar, tercer punto en común de estos dos diálogos, en la conducción hacia el cuidado de sí o en el descubrimiento de la necesidad de ocuparse de sí mismo y en las consecuencias que [se desprenden] de ello, Sócrates aparece como la persona capaz, al ocuparse de los otros, de enseñarles a ocuparse de sí mismos. Esta proximidad de ambos diálogos, pese a la diferencia dramática que puede encontrarse entre ellos, permite captar la raíz común a dos desarrollos diferentes en la historia de la filosofía occidental. De manera muy esquemática, podemos decir lo siguiente.

Por un lado, recordarán que el *Alcibíades*, a partir del principio de que hay que rendir cuentas de sí mismo, procede, gracias a la *parrhesía* socrática, al descubrimiento y la instauración de uno mismo como realidad ontológicamente distinta del cuerpo. Y esa realidad ontológicamente distinta del cuerpo es lo que se designa de manera muy explícita como el alma (la *psykhé*). En el *Alcibíades*, Sócrates interrogaba así a su interlocutor: acabas de admitir que debes ocuparte de ti mismo, pero ¿qué quiere decir "ocuparse de sí mismo", y qué es esa cosa de la que uno tiene que ocuparse? En ese punto, y tras proceder a efectuar unas cuantas distinciones, Sócrates mostraba a Alcibíades que debía ocuparse de la *psykhé*. Y esta instauración de la *psykhé* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo de la que había que ocuparse, era el correlato de un modo de autoconocimiento que tenía la forma de la contemplación del alma por sí misma y el reconocimiento por sí misma de su modo de ser. Acuérdense de todos los pasajes donde Sócrates explicaba que el alma debe mirarse a sí misma, que es como un ojo que, al procurar verse, estuviera obligado a mirar en la pupila de otro ojo para percibirse. De la misma manera, dice, al contemplar la realidad divina podemos comprender lo que hay de divino en nuestra propia alma.² Y

² Al respecto, véase la exposición de la clase del 13 de enero de 1982 en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 68-70.

así, esa instauración de sí mismo como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, bajo [la] forma de una *psykhé* que tiene la posibilidad y el deber ético de autocontemplarse, da lugar a un modo de decir veraz, de veridicción cuyo papel y fin consiste en reconducir al alma hasta el modo de ser y el mundo que le son propios. Esta veridicción socrática, que vemos desplegarse en el *Alcibiades* a partir del tema fundamental, recurrente y común del cuidado de sí, designa y hasta cierto punto circunscribe lo que será el lugar del discurso de la metafísica, cuando éste tenga que decir al hombre en qué está su ser y aquello que, [de] ese fundamento ontológico del ser del hombre, se deriva en materia de ética y reglas de conducta.

En el *Laques*, en cambio, a partir de un mismo aspecto en común (rendir cuentas de sí mismo y cuidar de sí), la autoinstauración ya no se hace en absoluto conforme al modo del descubrimiento de una *psykhé* como realidad ontológicamente distinta del cuerpo, [sino] como manera de ser y manera de hacer, manera de ser y manera de hacer que —se dice explícitamente en el *Laques*— es necesario explicar a lo largo de toda la existencia. La manera como uno vive, la manera como ha vivido: de eso hay que rendir cuentas, y es eso lo que se presenta como el objetivo mismo de esa empresa de rendición de cuentas. Vale decir que la rendición de cuentas de sí mismo, que en el *Alcibiades* nos conducía a esa realidad ontológicamente distinta que es la *psykhé*, en el *Laques* nos conduce a muy otra cosa. Nos conduce al *bíos*, a la vida, a la existencia y a la manera como la llevamos. Esa instauración de sí mismo, esa autoinstauración ya no como *psykhé* sino como *bíos*, ya no como alma sino como vida y modo de vida, es correlativa de un modo de conocimiento de sí que, desde luego, de cierta manera y en lo fundamental, supone sin duda el principio del “conócete a ti mismo”, justamente mencionado tantas veces en el *Alcibiades*. Pero ese *gnothi seautón* que vale en el *Laques* como vale en el *Alcibiades*, que sirve para descubrir el alma por un lado y para sacar a la luz el problema del *bíos* por otro, ese conocimiento de sí tiene como es evidente una forma muy diferente cuando la rendición de cuentas de sí mismo se ajusta al problema del *bíos* (de la vida) y no al descubrimiento del alma como realidad ontológicamente distinta. El conocimiento de sí, más mencionado [que] llevado a la práctica en el *Laques*, no tiene la forma de la contemplación del alma por sí misma en el espejo de su propia divinidad. Ese modo de autoconocimiento toma [la forma] —las palabras están en el *Laques*, y las hemos señalado— de la prueba, el examen, el ejercicio también concerniente a la manera de conducirse.

Y da pábulo a un modo de decir veraz que no circunscribe el lugar de un discurso metafísico posible, a un modo de decir veraz cuyo papel y fin consiste en dar a ese *bíos* (esa vida, esa existencia) una forma determinada.

En un caso, tenemos pues un modo de rendición de cuentas de sí mismo que va a la *psykhé* y que, al ir a ella, designa el lugar de un discurso metafísico posible. En otro, tenemos una rendición de cuentas de sí mismo, un “dar razón de sí mismo” que se dirige hacia el *bíos* como existencia, [un] modo de existencia que se trata de examinar y probar a lo largo de esa misma existencia. ¿Por qué? Para poder darle, mediante cierto discurso veraz, una forma determinada. Ese discurso de rendición de cuentas de sí mismo debe definir la figura visible que los seres humanos tienen que dar a su vida. Dicho decir veraz afronta, no el riesgo metafísico de situar, por encima o al margen del cuerpo, la realidad otra que es el alma; afronta ahora el riesgo y el peligro de decir a los hombres el coraje que necesitan y lo que éste les costará para dar a su vida un estilo determinado. Coraje del decir veraz cuando se trata de descubrir el alma. Coraje del decir veraz, también, cuando se trata de dar forma y estilo a la vida. Tenemos allí, en el cotejo del *Alcibiades* y el *Laques*, el punto de partida de las dos grandes líneas de desarrollo de la veridicción socrática a través de la filosofía occidental. A partir de ese tema primordial, fundamental, común del *didonai logon* (rendir cuentas de sí mismo), una [primera] línea se encamina hacia el ser del alma (el *Alcibiades*), otra hacia las formas de la existencia (el *Laques*). Una se dirige hacia la metafísica del alma (el *Alcibiades*), otra hacia una estilística de la existencia (el *Laques*). Y el famoso “dar razón de sí” que constituye el objetivo obstinadamente perseguido por la *parrhesia* socrática —en [ello] radica su equívocidad fundamental, que va a marcarse en toda la historia de nuestro pensamiento— puede ser y ha sido entendido como la tarea y el trabajo consistentes en dar estilo a la existencia. En esa dualidad entre “ser del alma” y “estilo de la existencia” se señala, creo, algo importante para la filosofía occidental.

Si he insistido en la proximidad y la divergencia fundamentales que pueden discernirse en los diálogos del *Laques* y el *Alcibiades*, es por el siguiente motivo. Trato de recuperar de tal modo, al menos en algunos de sus lineamientos más antiguos y arcaicos, la historia de lo que podríamos llamar, en pocas palabras, estética de la existencia. Es decir, no sólo —o no tanto, por el momento— las diferentes formas que pudieron adoptar las artes de la existencia, [lo cual] exigiría desde luego toda una serie de estudios específicos. Mi intención es en cambio comprender, tratar de mostrarles y mostrarme a mí mismo cómo, en virtud

del surgimiento y la fundación de la *parrhesia* socrática, la existencia (el *bios*) se constituyó en el pensamiento griego como un objeto estético, objeto de elaboración y percepción estética: el *bios* como una obra bella. Con ello estamos ante la apertura de un campo histórico de gran riqueza. Hay que hacer, por supuesto, la historia de la metafísica del alma. También hay que hacer —lo cual [constituye], hasta cierto punto, su otro lado y asimismo la alternativa— una historia de la estilística de la existencia, una historia de la vida como belleza posible. Todo ese aspecto de la historia de la subjetividad, en cuanto constituye la vida como objeto para una forma estética, estuvo durante mucho tiempo recubierto y dominado, claro está, por lo que podríamos llamar la historia de la metafísica, la historia de la *psykhé*, la historia de la fundación y el establecimiento de la ontología del alma. Ese estudio posible de la existencia como forma bella también quedó oculto por el estudio privilegiado de las formas estéticas que se concibieron para dar forma a las cosas, las sustancias, los colores, el espacio, la luz, los sonidos y las palabras. Pero, después de todo —bien hay que [recordarlo]—, para el hombre, su manera de ser y conducirse, el aspecto que su existencia hace ver a los ojos de los otros y de los suyos propios, la huella, asimismo, que esa existencia puede dejar y dejará en el recuerdo de los demás luego de su muerte, esa manera de ser, ese aspecto, esa huella, fueron un objeto de preocupación estética. Suscitaron en él una inquietud de belleza, de brillo y de perfección, un trabajo continuo y continuamente renovado de formalización, al menos en igual medida que la forma que esos mismos hombres intentaron dar a los dioses, los templos o la canción de las palabras. Esa estética de la existencia es un objeto histórico esencial que no hay que olvidar en beneficio, sea de una metafísica del alma, sea de una estética de las cosas y las palabras.

Al articular así los rudimentos de esa historia con los diálogos socráticos, y procurar reencontrar en éstos el punto de partida de lo que llamo estética de la existencia —y en este punto es preciso que las cosas sean claras—, no pretendo en absoluto que el desvelo por la bella existencia sea una invención socrática o del pensamiento, de la filosofía griega en el paso del siglo v al siglo iv a. C. Sería del todo aberrante fijar en época tan tardía el instante en que surgió el desvelo por una existencia bella. Sería del todo aberrante fijarlo tan tarde cuando se piensa que dicho desvelo por una existencia bella apareció ya como un tema muy dominante, sea en Homero, sea incluso en Píndaro. Pero lo que yo quería recuperar, al situarme en ese momento socrático de fines del siglo v, es el momento en que en la cultura griega se estableció cierta relación entre esa

inquietud sin duda arcaica, antigua, tradicional, por una existencia bella, una existencia brillante, una existencia memorable, y la preocupación por el decir veraz. Más precisamente, querría volver a ver de qué manera el decir veraz, en la modalidad ética que aparece con Sócrates en los comienzos mismos de la filosofía occidental, interfirió en el principio de la existencia como obra a modelar en toda su perfección posible; de qué manera el cuidado de sí que durante mucho tiempo, antes de Sócrates y en la tradición griega, había sido regido por el principio de una existencia brillante y memorable, de qué manera ese principio [...] fue no reemplazado, sino retomado, desviado, modificado, reelaborado por el principio del decir veraz al que uno debe enfrentarse valerosamente; de qué manera se combinaron el objetivo de una belleza de la existencia y la tarea de rendir cuentas de sí mismo en el juego de la verdad. El arte de la existencia y el discurso veraz, la relación entre la existencia bella y la verdadera vida, la vida en la verdad, la vida para la verdad: es un poco esto lo que quería volver a ver. El tema, el problema que habría querido estudiar es el surgimiento de la verdadera vida en el principio y la forma del decir veraz (decir la verdad a los otros, a uno mismo, sobre uno mismo y sobre los otros), verdadera vida y juego del decir veraz. Ese problema, ese tema de las relaciones entre el decir veraz y la existencia bella e incluso, en una palabra, el problema de la "verdadera vida", exigiría, como es evidente, toda una serie de estudios. Pero —perdón por quejarme una vez más— es obvio que son cosas que todavía no he analizado, y que sería interesante estudiar en grupo, en un seminario, y poder discutirlos. No, actualmente no estoy en condiciones —quizá suceda algún día, quizá no suceda nunca— de dictarles un curso en debida forma sobre el tema de la verdadera vida. Querría simplemente darles algunos esbozos y algunos lineamientos. Si entre ustedes hay quienes se interesan en este problema, pues bien, estúdienlo con más detenimiento.

La segunda observación que me gustaría hacer, con referencia a la aparición de la cuestión verdadera vida/estética de la existencia, es que intenté, entonces, recuperar con Sócrates el momento en que la exigencia del decir veraz y el principio de la belleza de la existencia se anudaron en el cuidado de sí. También intenté mostrar cómo, a partir de allí, podían perfilarse dos desarrollos posibles: el de una metafísica del alma y el de una estética de la vida. No pretendo de ningún modo —y ésta es la segunda observación que querría hacer— que haya algo así como una incompatibilidad o una contradicción insuperable entre el tema de una ontología del alma y el de una estética de la existencia. Puede

incluso decirse, al contrario, que ambos temas estuvieron real y continuamente asociados. En la práctica, no hay casi ontología del alma que no se haya asociado de hecho a la definición o la exigencia de un estilo determinado de vida, una forma determinada de existencia. Y casi no hay tampoco estilo de existencia, forma de vida que se haya elaborado o desarrollado sin referirse, de manera más o menos explícita, a algo parecido a una metafísica del alma. Pero querría destacar con claridad que esa relación entre metafísica del alma y estilística de la existencia no es jamás una relación necesaria o única.

En otras palabras, la estilística de la [existencia* nunca podría ser] la proyección, la aplicación, la consecuencia o la puesta en práctica de algo parecido a una metafísica del alma. Las relaciones entre las dos son flexibles y variables. La relación existe, pero es lo bastante flexible para que podamos encontrar toda una serie de estilos de existencia muy diferentes asociados a una única metafísica del alma. Si admitimos, sobre la base de una concepción esquemática y sin profundizar demasiado, que hay cierta constancia en la metafísica del alma característica del cristianismo, ustedes saben muy bien que éste desarrolló, en el marco de esa metafísica del alma, estilos de existencia muy diferentes, sea de manera simultánea o de manera sucesiva. En el cristianismo se definieron varios modos de existencia simultáneos. La vida del asceta no es la vida de quien vive como todo el mundo, la vida del laico no es la misma que la del clérigo, la vida del monje o del clero regular no es la misma que la del clero secular, etc. Toda una serie de diferencias, de modulaciones en la estilística de la existencia, e incluso estilos de existencia diferentes, se hicieron simultáneamente posibles dentro de un marco metafísico que, en suma, es el mismo. En el cristianismo siempre con referencia a esa metafísica que se mantiene más o menos constante, podemos encontrar estilos que fueron sucesivamente muy diferentes. El estilo del ascetismo cristiano de los siglos IV o V de nuestra era es muy diferente del [estilo del] ascetismo del siglo XVII, por ejemplo. Por lo tanto: metafísica relativamente constante, y pese a ello una estilística de la existencia que varía.

Pero también podemos encontrar la inversa, es decir, metafísicas del alma muy diferentes que sirven de soporte, de referencia o, digamos, de marco teórico a estilos de existencia que por su parte mantienen una estabilidad relativa. Por ejemplo, podríamos tomar de esta manera la historia del estoicismo y ver que éste, desde el período helenístico o, en todo caso, desde el período romano

* Michel Foucault dice: "del alma".

hasta bien entrado el siglo xvii europeo, definió un estilo determinado de existencia bastante constante, en definitiva, pese a una serie de modificaciones de detalle. Ahora bien, vemos que ese estoicismo se desarrolla dentro de un monoteísmo racionalista a la manera del estoicismo de la época imperial. Podemos encontrarlo asociado a formas de panteísmo o a lo que es dable llamar el cristianismo a la vez humanista y universalista del siglo xvii. Entre las metafísicas o las filosofías del alma y las estilísticas de la existencia tenemos, pues, una relación que siempre es factible analizar, pero que nunca es constante e implica de hecho variaciones posibles, tanto de un lado como de otro.

En ese marco general, en torno del tema de la verdadera vida, de la estilística de la existencia, de la búsqueda de una existencia bella en la forma de la verdad y la práctica del decir veraz, querría —sin saber aún en modo alguno hasta dónde lo llevaré, si me extenderé hasta el final del curso o lo interrumpiré en algún momento— tomar el ejemplo del cinismo, por la siguiente razón esencial. Me parece que en el cinismo, en la práctica cínica, la exigencia de una forma de vida extremadamente acusada —con reglas, condiciones o modos muy caracterizados, muy bien definidos— se articula de manera muy vigorosa con el principio del decir veraz, el decir veraz sin vergüenza ni miedo, el decir veraz ilimitado y valeroso, el decir veraz que lleva el coraje y la osadía hasta convertirse [en] intolerable insolencia. Esa articulación del decir veraz con el modo de vida, ese vínculo fundamental, esencial en el cinismo, entre vivir de cierta manera y consagrarse a decir la verdad, son tanto más notables cuanto que, de algún modo, se forjan de inmediato, sin mediación doctrinal o, en todo caso, dentro de un marco teórico bastante rudimentario. También aquí será necesario precisar. Les presento ahora un mero sobrevuelo, una simple indicación de problemas. De hecho, hay a decir verdad un marco teórico determinado, pero es evidente que ese marco es infinitamente menos importante, menos desarrollado, menos esencial en la práctica cínica de lo que podía serlo en el platonismo, desde luego, e incluso en el estoicismo o en el epicureísmo. Volveremos a todo esto. Por el momento, querría simplemente destacar, para justificar mi interés en ellos, algunos rasgos que marcan el cinismo y lo distinguen de manera radical, sea de la práctica socrática, que sin embargo éste reivindicó con mucha frecuencia, sea de los movimientos filosóficos en los cuales el modo de vida era, empero, de suma importancia.

El cinismo me parece, por tanto, una forma de filosofía en la cual modo de vida y decir veraz están directa, inmediatamente ligados uno a otro. ¿Cómo se

manifiesta esa situación? No hablo por ahora del cinismo en su forma antigua, tal y como puede atestigüárselo en los textos del período helenístico y romano, es decir, [en] Diógenes Laercio, [en] Dión Crisóstomo, hasta cierto punto [en] Epicteto, y asimismo en los textos satíricos o críticos escritos por Luciano a fines del siglo II o por el emperador Juliano en su polémica contra los cínicos. A través de esos textos puede verse que hay una caracterización constante del cínico como el hombre de la *parrhesía*, el hombre del decir veraz. El término *parrhesía*, por supuesto, no se reserva a los cínicos, no los designa de manera permanente y exclusiva. A menudo vemos que se lo utiliza para designar muchas otras formas de hablar franco filosófico, de palabra libre y verídica. Recuerden, por ejemplo, a Arriano cuando, en su prefacio a las *Disertaciones* de Epicteto, dice que al leer esas conversaciones podrá comprenderse qué son el pensamiento y la *parrhesía* del autor, es decir, lo que pensaba y su manera de expresarlo libremente.³ Es evidente, en consecuencia, que la palabra *parrhesía* no se reserva con exclusividad para los cínicos. Pero no por ello es menos cierto que, con su significación polivalente, la ambigüedad de su valor (hablar franco, pero también insolencia), esa palabra se aplica de manera muy constante a ellos. El retrato del cínico comporta prácticamente siempre [su] mención. La *parrhesía*, el hablar franco, figura en primer lugar en el blasón del cínico y el cinismo.

En Diógenes Laercio, por ejemplo, encontramos esta anécdota entre muchas otras que se atribuyen a Diógenes [el Cínico]. Un día le preguntaron qué era lo más bello que había en los hombres (*to kálliston en tois anthropois*). Respuesta: la *parrhesía* (el hablar franco).⁴ Podrán advertir aquí que hay un vínculo directo entre el tema de la belleza de la existencia, de la forma más bella posible que uno pueda dar a su existencia, y el tema del ejercicio de la *parrhesía*, el hablar franco.

³ “Todo lo que escuché de este hombre [Epicteto], mientras hablaba, me esforcé por transcribirlo en la medida de lo posible con sus propios términos, con el fin de conservar cuidadosamente, con vistas al porvenir, la memoria de su pensamiento y de su hablar franco [*dianoia kai parrhesias*]” (Arriano, “Lettre d’Arrien à Lucius Gellius”, en Epicteto, *Entretiens*, vol. 1, trad. de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1943, p. 4 [trad. esp.: “Salutación de Arriano a Lucio Gelio”, en Epicteto, *Manual – Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2001]). Se encontrará un primer análisis de ese texto en Michel Foucault, *L’Herméneutique du sujet*, op. cit., clase del 3 de marzo de 1982, pp. 349 y 350.

⁴ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro VI, § 69, ed. y trad. M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 736 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

Otro ejemplo de la presencia de la *parrhesía* en el blasón del cinismo, en el libro III de las *Disertaciones*, la famosa disertación 22 (el retrato del cínico): Epicteto, que por su parte no es cínico, da un retrato del cinismo extremadamente favorable y hasta cierto punto cercano a sí mismo. Es una suerte de paso al límite de su propia filosofía (paso al ascetismo radical). No hay que tomar ese retrato trazado por Epicteto, desde luego, como un retrato de lo que era verdaderamente el cínico en su época, sino como una especie de definición ideal de lo que [éste] podría ser, de lo que podría ser, de algún modo, la esencia cínica de cierta forma de ascetismo filosófico del que el propio Epicteto, por otra parte, da en su vida y su filosofía una serie de ejemplos. En ese capítulo, Epicteto explica que el papel del cínico consiste en ejercer la función de espía, explorador. Y utiliza la palabra *katáskopos*, que tiene un sentido preciso en el vocabulario militar: personas a las que se envía un poco antes que el ejército para observar con la mayor discreción posible lo que hace el enemigo. Epicteto se vale aquí de esta metáfora, pues dice que el cínico es enviado como explorador por delante, más allá del frente de la humanidad, para determinar cuáles de las cosas del mundo pueden ser favorables u hostiles al hombre. La función del cínico [será señalar] dónde están los ejércitos enemigos y dónde los puntos de apoyo o las ayudas que podamos encontrar, con los que podamos toparnos y beneficiarnos en nuestra lucha. Por eso, el cínico, enviado como explorador, no podrá tener ni refugio ni hogar y ni siquiera patria. Es el hombre del vagabundeo, es el hombre de la galopada por delante de la humanidad. Y luego de ese vagabundeo, luego de esa galopada por delante de la humanidad, luego de observar y cumplir debidamente su misión de *katáskopos*, el cínico debe regresar. Regresará para anunciar la verdad (*apangeilai talethê*), anunciar las cosas verdaderas sin dejarse paralizar, agrega Epicteto, por el miedo.⁵ Tenemos aquí la definición misma de la *parrhesía* como ejercicio del decir veraz que se anuncia a los hombres sin dejarse impresionar jamás por el miedo.

Me referiré ahora a una serie de testimonios de Luciano que muestran con claridad hasta qué punto estaban asociados el cinismo y la práctica de la *parrhesía*, tanto, que resultaba imposible describir a un cínico sin hacer mención de

⁵ "En realidad, el cínico es sin duda para los hombres un explorador [*katáskopos*] de lo que les es favorable y de lo que les es hostil. Y debe explorar ante todo con exactitud, para volver luego a anunciar la verdad [*apangeilai talethê*], sin dejarse paralizar por el miedo" (Epicteto, *Enreitiens*, libro II, disertación 22, 24-25, *op. cit.*, p. 73).

su práctica de la *parrhesia*. Luciano polemizó con suma violencia contra los cínicos y presentó en varias ocasiones retratos extremadamente severos de ellos, por ejemplo, el de Peregrino (volveremos a él más adelante). También los satirizó en los numerosos textos que consagró a la crítica de la filosofía. Y uno de ellos es el célebre mercado de vidas (*Bion prasis*),⁶ en el cual Luciano cuenta, en un tono divertido, cómo van los diferentes filósofos al mercado para vender fórmulas de vida. El primero en aparecer es Diógenes, que va a vender la vida cínica y proponerla por poco dinero (dos óbolos). Y se presenta diciendo que es *aletheias kai parrhesias prophetes* (el profeta de la verdad y la *parrhesia*, de la verdad y la franqueza).⁷

Luciano, como les decía, había multiplicado sus ataques contra los cínicos. Pero hay al menos uno de sus textos que es favorable a ellos o, por lo menos, a cierto personaje que fue representante del cinismo en Atenas en el siglo II: Demonacte. En Luciano encontramos el elogio de Demonacte, y en él, este cínico (este buen cínico, este cínico que muestra una forma valedera y aceptable del cinismo) aparece también con toda claridad como el hombre que dice la verdad, el hombre de la *parrhesia*. Así se señala en forma expresa al comienzo del retrato de Demonacte, cuando Luciano cuenta que éste se sintió impulsado desde su infancia por un movimiento natural hacia la filosofía;⁸ ya volveremos a esto, que es todo el problema de la naturalidad de la vida filosófica [...].* Y a partir de allí, Luciano recuerda que esa *parrhesia* (hablar franco) y esa libertad granjearon a Demonacte un odio tan grande como el que había podido recoger Sócrates cuando, en la Atenas del siglo V a. C., había practicado su *parrhesia*. Demonacte también tuvo su Meleto y su Anito, y fue denunciado y acusado de impiedad.⁹ Luciano compara el proceso por impiedad sustanciado a Sócrates

⁶ Luciano de Samosata, "Les Sectes à l'encan", en *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. 1, trad. de E. Talbot, París, Hachette, 1912, pp. 199-214 [trad. esp.: *Subasta de vidas*, Málaga, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988].

⁷ "Quiero ser el intérprete de la verdad y la franqueza [*aletheias kai parrhesias prophetes*]" (*ibid.*, § 8, p. 203).

⁸ "Una inclinación natural a la virtud y un amor innato por la filosofía lo condujeron al estudio de la sabiduría" (Luciano de Samosata, "Démonax", § 3, en *Œuvres complètes...* vol. 1, *op. cit.*, p. 525 [trad. esp.: "Vida de Demonacte", en *Obras*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981]).

* Pasaje inaudible.

⁹ "El odio popular fue en su caso, como en el de Sócrates, el fruto de su franqueza y su libertad" (Luciano de Samosata, "Démonax", § 11, *op. cit.*, p. 527).

con el proceso similar que recientemente ha afectado a Demonacte. ¿A qué se refería exactamente ese proceso por impiedad? Es interesante, porque en él la *parrhesía* tiene un papel muy preciso: si damos crédito a Luciano, en un principio se habría reprochado a Demonacte no haber hecho sacrificios a Atenea y haberse negado a ser iniciado en los Misterios de Eleusis. Obligado a comparecer ante los tribunales bajo ese doble auto de acusación, Demonacte responde (tuvo más suerte que Sócrates: salió bien librado). Pero la respuesta, al menos tal y como nos la transmite Luciano, es muy interesante en lo concerniente a su rechazo de la iniciación en aquellos misterios. Dice: desde luego, me negué a ser iniciado en los Misterios de Eleusis. Porque, habría dicho Demonacte si confiamos en Luciano, una de dos: o los misterios son malos, lo que pasa en ellos está mal, y entonces hay que decirlo, decirlo públicamente para apartar de ellos a todos los que todavía no estén iniciados y tengan la enfadosa idea o el deseo nefasto de hacerse iniciar; o bien los misterios son buenos, lo que pasa en ellos está bien y, por lo tanto, hay que atraer, en la medida de lo posible, a todas las personas que podamos convencer. Tanto en un caso como en otro, decir a todos la verdad sobre los Misterios de Eleusis —sean buenos o no lo sean— forma decididamente parte de la función y el papel del filósofo. Éste tenía que decirlo, tenía que proclamarlo, tenía que apartar [de] los Misterios de Eleusis o, al contrario, despertar interés por ellos. Tenía que hacerlo, dice el texto, *hypó philanthropías* (“por amor a la humanidad”).¹⁰ Su lazo con la humanidad, su función de benefactor de la humanidad [suponía] una *parrhesía* (una libertad de palabra) que implicaba la revelación de toda verdad posible acerca de los Misterios de Eleusis. Demonacte no quería, en consecuencia, hacerse iniciar porque, de hacerlo, estaría obligado a comprometerse a callar. Y un cínico como él, es decir, un hombre de la *parrhesía*, no puede comprometerse a callar. A través de toda esta serie de textos —podríamos citarlos por decenas—, el cínico aparece pues como el *prophetes parrhesias* (el profeta del hablar franco).

Con la salvedad —y ésta es otra característica importante y que se encuentra en forma constante cuando se trata de los cínicos y su *parrhesía*— de que esa *parrhesía* está directamente ligada a cierto modo de vida, de una manera que es particular y merece, creo, una mirada más detenida. En el *Laques*, Sócrates sólo estaba, en el fondo, autorizado a utilizar la *parrhesía*, la osadía de decir la verdad, ese coraje que [le permitía] hablar muy libremente, incluso a personas tan hono-

¹⁰ *Ibid.*

rables, ancianas, respetables, valerosas y honradas como Nicias y Laques, en la medida en que había dado, durante su vida, cierta cantidad de prendas y garantías. Laques, como recordarán, invitado a someterse al examen de Sócrates, declara: a mí me gustan algunos *logoi* y otros no, todo depende. ¿Todo depende de qué? De cierta armonía, cierta homofonía entre lo que dice la persona que habla y su manera de vivir. Tenemos aquí el surgimiento del problema del decir veraz en su relación con la vida misma de quien habla. Pero hay que hacer la salvedad de que la relación entre decir veraz y modo de vida entre los cínicos cabe con justezza, en cierta forma, en el marco general de esa homofonía entre el decir y el vivir que se designaba en el *Laques*. Sin embargo, dentro de ese marco, la relación entre decir veraz y manera de vivir es en los cínicos, a mi entender, mucho más complicada y precisa. Ante todo, por la razón de que en el cinismo el modo de vida no es simplemente la vida que muestra y manifiesta una serie de virtudes, de las que Sócrates, por lo demás, había dado testimonio por sí mismo, como la templanza, el coraje, la sabiduría. El modo de vida que está implicado, supuesto, que sirve de marco, de soporte y también de justificación a la *parrhesía*, se caracteriza por formas sumamente precisas y codificadas de comportamiento, formas sumamente reconocibles. Cuando el emperador Juliano la emprenda de manera tardía contra los cínicos en general, y contra cierto cínico llamado Heraclio que ha abusado de su papel y su vocación, lo interpelará diciéndole: pero ¿de qué te valen pues el bastón de Diógenes y su *parrhesía*?¹¹ *Parrhesía* y bastón quedan así unidos. El cínico utiliza la *parrhesía* y lleva el bastón.

De hecho, en el discurso “Contra el cínico Heraclio”, el bastón no es más que un elemento de un conjunto bien conocido, del que hay testimonios en la Antigüedad. El cínico es el hombre del bastón, el hombre del zurrón, el hombre del manto, el hombre de las sandalias o los pies descalzos, el hombre de la barba hirsuta, el hombre sucio. Es también el hombre que vagabundea, el hombre que carece de toda inserción; no tiene ni casa, ni familia, ni hogar, ni patria —acuérdense del texto que les citaba—,¹² y es asimismo el hombre de

¹¹ Juliano (el Emperador), “Contre Héracléios”, 225b-c, § 19, en *Œuvres complètes*, vol. 2-1, trad. de G. Rochefort, París, Les Belles Lettres, 1963, p. 71 [trad. esp.: “Contra el cínico Heraclio”, en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 2002].

¹² “Vedme, carezco de abrigo, de patria, de recursos, de esclavos. Duermo en el suelo. No tengo ni mujer, ni hijos, ni palacio de gobernador, sino la tierra sola y el cielo y un viejo manto” (Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 47-48, *op. cit.*, p. 77).

la mendicidad. Tenemos muchos testimonios de que ese tipo de vida se confunde resueltamente con la filosofía cínica y no es un mero ornamento. Por ejemplo, en Diógenes Laercio, el casamiento, las nupcias paradójicas e insultantes entre Crates e Hiparquia participan de ese aspecto. Hiparquia quería casarse a cualquier precio con Crates, filósofo cínico que, como tal, no hacía caso alguno del matrimonio. Entonces, superado por las insistencias de la mujer, que había dicho que se suicidaría si él no la desposaba, Crates se plantó frente a ella, se desnudó por completo y le dijo: aquí está tu marido, esto es lo que posee, decídetelo, porque no serás mi mujer si no compartes mi modo de vida.¹³ El modo de vida, definido, bosquejado con los elementos que mencionaba hace un momento, es pues una parte cabal de la práctica filosófica del cínico. Ahora bien, ese modo de vida no tiene el mero papel de una correspondencia armónica, por decirlo de alguna manera, con el discurso y la veridicción de los cínicos. No tiene una mera función homofónica, como la que habíamos podido ver en el *Laques*, entre la vida de Sócrates y el uso de su *parrhesía*. El modo de vida (el bastón, el zurrón, la pobreza, el vagabundeo, la mendicidad) tiene funciones muy precisas con respecto a esa *parrhesía*, a ese decir veraz.

Primero, tiene funciones instrumentales. Hace las veces de condición de posibilidad con referencia al decir veraz. Unos minutos atrás les citaba el texto de Epicteto donde veíamos al cínico desempeñar el papel de *katáskopos* (explorador, espía). En efecto, si se quiere ser el espía de la humanidad y regresar para decirle la verdad, contarle franca y valerosamente todos los peligros con los que corre el riesgo de tropezar y dónde están sus verdaderos enemigos, es menester no estar apegado a nada. Es menester, para poder cumplir el papel consistente en decir la verdad y despertar a los otros, estar libre de toda atadura. Epicteto lo dice en la disertación 22 del libro III, el cínico no puede tener familia puesto que, en el fondo, su familia es el género humano: "Hombre, ha engendrado a toda la humanidad, tiene por hijos a todos los hombres y por hijas a todas las mujeres".¹⁴ Y en los acápites 69 y 70 dice: "¿No es necesario que el cínico esté libre de todo lo que pueda distraerlo, puesto integra-

¹³ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro VI, § 96, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 760; *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, vol. 2, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, p. 44.

¹⁴ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 81, *op. cit.*, p. 82.

mente al servicio de Dios, en condiciones de mezclarse con los hombres y sin que los deberes privados lo encadenen?".¹⁵ ¿Cómo podría respetar todas esas obligaciones "sin destruir en él al mensajero, el explorador y el héroe de los dioses"? Para ser *ángeles*, para ser el ángel, para ejercer esa función angélica,¹⁶ para ejercer esa función catascópica de espía y explorador, es preciso que esté libre de toda atadura. El modo de vida es, por lo tanto, condición de posibilidad para el ejercicio de la *parrhesía*.

Segundo, ese modo de vida tiene otro papel con respecto a la *parrhesía*: No sólo condición de posibilidad, sino función de reducción: reducir todas las obligaciones inútiles, las que todo el mundo suele admitir y aceptar, y que resultan no estar fundadas ni en la naturaleza ni en la razón. Y ese modo de vida como reducción de todas las convenciones inútiles y todas las opiniones superfluas es sin lugar a dudas una especie de depuración general de la existencia y las opiniones, para hacer surgir la verdad. Se trata, por ejemplo, del famoso gesto de Diógenes, cuya anécdota se repitió tantas veces en la Antigüedad, cuando se masturba en la plaza pública y dice: pero ¿por qué habrían de escandalizarse si con la masturbación se satisface una necesidad del mismo orden que el alimento?¹⁷ Ahora bien, yo como en público. ¿Por qué no voy a satisfacer esa necesidad también en público? En consecuencia, modo de vida que tiene esa función reductora con respecto a las convenciones y a las creencias.

Por último y sobre todo, el modo de vida propio de los cínicos tiene, con referencia a la verdad, lo que podríamos llamar un papel de prueba. Permite poner de manifiesto, en su desnudez irreductible, las únicas cosas indispensables para la vida humana, o lo que constituye su esencia más elemental, más rudimentaria. En ese sentido, es este modo de vida el que pone de relieve, en su independencia, su libertad fundamental, lo que es simplemente y, por consiguiente, debe ser la vida. En tanto que el proceder socrático que encontrábase en el *Alcibiades* consistía, a partir del cuidado de sí, en definir en su separación radical lo que es el ser mismo del alma, aquí tenemos una operación inversa de reducción de la vida misma, reducción de la vida a sí misma, reducción de la

¹⁵ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 69 y 70, *op. cit.*, p. 80.

¹⁶ "El verdadero cínico [...] debe saber que también ha sido enviado a los hombres por Zeus en calidad de mensajero [*ángeles*]" (*ibid.*, III, disertación 22, 23, p. 72).

¹⁷ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro VI, § 46, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, p. 722, y libro VI, § 69, p. 736).

vida a lo que ella es en verdad, que el gesto mismo de la vida cínica saca de tal modo a la luz. En la disertación 22 del libro III [de Epicteto], el cínico dice: "No tengo ni mujer, ni hijos, ni palacio de gobernador, sino la tierra sola y el cielo, y un viejo manto. ¿Y qué me falta? ¿No carezco acaso de penas y temores, no soy acaso libre?"¹⁸

El cinismo no se conforma pues con acoplar o hacer corresponder, en una armonía o una homofonía, cierto tipo de discurso y una vida con arreglo a los principios enunciados en el discurso. El cinismo liga el modo de vida y la verdad de una manera mucho más estrecha, mucho más precisa. Hace de la forma de la existencia una condición esencial para el decir veraz. Hace de la forma de la existencia la práctica reductora que va a dejar lugar al decir veraz. Y, para terminar, hace de la forma de la existencia un medio de hacer visible, en los gestos, en los cuerpos, en la manera de vestirse, en la manera de conducirse y de vivir, la verdad misma. En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad.

Sobre este tema de la vida cínica como manifestación, como gesto mismo de la verdad, me gustaría citarles un texto que es tardío pero interesante. Es interesante porque, por un lado, muestra la prolongada persistencia del cinismo, en la Antigüedad y hasta el final mismo de ésta. Porque, igualmente, deja percibir los vínculos que fueron tan importantes entre el cinismo y el cristianismo. Y por último porque recurre a un término que es de particular importancia. Ese texto lo encontramos [en] Gregorio Nacianceno (siglo IV), en su homilía 25. En esta homilía, Gregorio Nacianceno, que en ese momento está en Constantinopla, hace el elogio de un tal Máximo, un cristiano de origen egipcio que, nacido en una familia cristiana, se había retirado durante un tiempo al desierto, y cuya gran reputación de santidad, de ascesis, había despertado la atención del obispo de Alejandría, que lo envió a Constantinopla. Gregorio, que en esos momentos era diocesano de Constantinopla, lo recibe; de hecho, la historia tomará un muy mal cariz, dado que Máximo, convertido en hereje, será condenado y a continuación habrá luchas violentas entre él y Gregorio, no importa... Recibe [pues] a este hombre, llegado de Egipto a las tierras del monaquismo y el ascetismo; recibe a este Máximo, que ha conocido personalmente y practicado la vida de la ascesis, y hace de él un elogio público. Lo presenta como un héroe filosófico, y como un verdadero cínico. Y con referen-

¹⁸ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 48, *op. cit.*, p. 77.

cia a él, dice justamente lo siguiente: detesta la impiedad de los cínicos (volvemos a ello más adelante, cuando estudiemos mejor el cinismo: en él había, en efecto, toda una corriente muy dominante de impiedad o, en todo caso, de incredulidad y escepticismo con respecto a los dioses y a una serie de prácticas religiosas) y su desprecio de la divinidad, pero ha tomado de ellos la frugalidad, semejante a un perro que ladra contra sus congéneres. Y después de definir, caracterizar de tal modo a ese asceta cristiano como un héroe filosófico que es un verdadero cínico, que ha tomado del cinismo su núcleo importante y valioso, a saber, la frugalidad y el modo de vida, con prescindencia de todas las falsas creencias o falsas incredulidades, Gregorio Nacianceno continúa, y ahora encara directamente a Máximo: te comparo con un perro (la comparación con el perro se refiere sin duda a esa atribución de verdadero cinismo, que Gregorio elogia en él) no porque seas desvergonzado, sino a causa de tu franqueza (*parrhesia*). No porque seas glotón, sino porque vives al día; no porque ladres, sino porque montas guardia por la salvación de las almas.¹⁹ Y un poco más adelante agrega: eres el mejor y el más perfecto de los filósofos, al ser el mártir, el testigo de la verdad (*mártyron tes aletheias*).²⁰ Bueno, está claro que *mártyron* ([del verbo] *martyréin*) no designa únicamente al mártir en el sentido que damos de ordinario a esta palabra. Lo que aquí se designa es el testimonio de la verdad. Pero como ven, en labios de Gregorio no se trata simplemente del testimonio verbal de alguien que diga la verdad. Se trata de alguien que, en su vida misma, en su vida de perro, no ha dejado, desde el momento en que abrazó el ascetismo hasta ahora, de ser en su cuerpo, en su vida, en sus gestos, en su frugalidad, en sus renunciamientos, en su ascesis, el testigo vivo de la verdad. Ha sufrido; ha resistido, se ha privado para que la verdad, en cierto modo, cobrara cuerpo en su propia vida, en su propia existencia, cobrara cuerpo en su cuerpo.

La expresión *mártyron tes aletheias* (ser el testigo de la verdad) es tardía, pero creo que podemos recurrir a ella para caracterizar, en el fondo, lo que fue el cinismo durante toda la Antigüedad, y sin duda lo que será esa especie de ci-

¹⁹ Gregorio Nacianceno, *Discours*, 24-26, trad. de J. Mossay, París, Cerf, 1981, col. "Sources chrétiennes", núm. 284; véase la homilía 25: "Tú, filósofo y sabio [...], tú, perro, no por la impudencia, sino por la franqueza [*parrhesia*]; no por la glotonería, sino por la imprevisión, y no por el ladrido, sino por la protección del bien, la vigilancia espiritual" (1200B, 25, 1, 2, p. 159).

²⁰ "Tú, el mejor y más perfecto de los filósofos, y agregaré: de los mártires de la verdad [*mártyron tes aletheias*]" (*ibid.*, 1200A, 25, 1, 1, p. 159).

nismo que se puede encontrar a lo largo de la historia de Occidente, a través de diferentes perfiles. Mártir de la verdad entendido en el sentido de "testigo de la verdad": testimonio dado, manifestado, autenticado por una existencia, una forma de vida en el sentido más concreto y material del término, testimonio de verdad dado por y en el cuerpo, el vestido, el modo de comportarse, la manera de actuar, de reaccionar, de conducirse. El cuerpo mismo de la verdad se vuelve visible, y risible, en cierto estilo de vida. La vida como presencia inmediata, clamorosa y salvaje de la verdad: eso es lo que se manifiesta en el cinismo. E incluso: la vida como disciplina, como ascesis y despojamiento de la vida. La verdadera vida como vida de verdad. El ejercicio en su vida y por su vida del escándalo de la verdad: tal fue lo que practicaron los cínicos desde su aparición, que podemos situar en el siglo IV a. C., el período helenístico, y al menos hasta el final del Imperio Romano y —querría mostrarlo— mucho más allá. En el núcleo del cinismo está esa actitud, ejercer en y por la propia vida el escándalo de la verdad. Y por eso tenemos con él, me parece, un punto bastante notable y que merece un poco de atención, si se pretende hacer la historia de la verdad y la historia de las relaciones de la verdad y el sujeto. Así se justifica la razón por la cual querría ahora detenerme un poco en la cuestión del cinismo.

La lógica, la pedagogía, las reglas de toda enseñanza deberían llevarme ahora a hablarles del cinismo tal y como puede intentarse señalarlo, ponerlo de relieve en los textos antiguos, para procurar a continuación contar, si no su historia, sí al menos algunos de sus episodios. En realidad, voy a hacer lo contrario, para tratar de justificar el hecho de encerrarlos sin cesar en la filosofía antigua. Voy a dar un rodeo e intentaré mostrarles por qué y cómo el cinismo no es simplemente, como suele imaginárselo, una figura un poco particular, singular y en definitiva olvidada de la filosofía antigua, sino una categoría histórica que atraviesa, bajo formas diversas, con variados objetivos, toda la historia occidental. Hay un cinismo que se confunde con la historia del pensamiento, la existencia y la subjetividad occidentales. En la próxima hora me gustaría recordar un poco ese cinismo transhistórico. Y después, la vez que viene, volveremos a lo que puede considerarse como el núcleo histórico del cinismo en la Antigüedad.

Clase del 29 de febrero de 1984

Segunda hora

Hipótesis sobre las posteridades del cinismo – Las posteridades religiosas: el ascetismo cristiano – Las posteridades políticas: la revolución como estilo de existencia – Las posteridades estéticas: el arte moderno – Antiplatonismo y antiaristotelismo del arte moderno.

VOY A SOLICITAR SU INDULGENCIA. Lo que voy a proponerles ahora no es otra cosa que un paseo, un excursión, un vagabundeo. Imaginen que pudiéramos trabajar en grupo y quisiéramos escribir un libro sobre el cinismo como categoría moral en la cultura occidental: ¿qué haríamos? Yo tendría que proyectar por anticipado un estudio como ése, y esto es más o menos lo que diría... La vez que viene volveremos al cinismo histórico (el de la Antigüedad), pero me dieron ganas, luego de entusiasmarme un poco con el cinismo en estas últimas semanas, de proponerles esto.

Es indudable que el cinismo aparece con bastante naturalidad como una figura un tanto anecdótica y no simplemente marginal en la filosofía antigua. Unas cuantas razones explican esa situación. Ante todo, desde luego, la descalificación muy vigorosa –a la cual ya volveremos– que pesó sobre el cinismo en la Antigüedad misma, o en todo caso la actitud que, a su respecto, llevó a la filosofía instituida, institucional, reconocida, a mostrar siempre una postura ambigua, por la que intentaba distinguir en él toda una serie de prácticas menospreciadas, condenadas, violentamente criticadas y, por otra parte, cierto núcleo que sería el núcleo del cinismo y que merecería salvarse. Esa actitud con respecto al cinismo fue frecuente en la Antigüedad y, sin duda, tuvo mucho peso en su descalificación ulterior. La otra razón es que unas cuantas filosofías antiguas transmitieron al pensamiento occidental núcleos doctrinales extrema-

damente fuertes y bien caracterizados, como Platón, Aristóteles y hasta cierto punto el estoicismo, aunque en este caso ya es mucho menos claro. Como es evidente, no sucede así tratándose del cinismo, por la sencilla razón de que conocemos muy poco los textos cínicos, a pesar de que los hubo en cantidad bastante grande, [pero] también porque, al parecer, su armazón teórica, aun en la Antigüedad, fue en extremo rudimentaria. En cierto modo, entonces, la doctrina cínica ha desaparecido. Pero ¿significa esto, sin embargo, que el cinismo, un poco a la manera del epicureísmo, un poco, sobre todo, a la manera del escepticismo –habrá que volver a ello con mayor detalle–, no se transmitió, no se prolongó y prosiguió esencialmente como una actitud, un modo de ser, mucho más que como una doctrina? En consecuencia, podríamos imaginar la historia del cinismo no, insisto, como doctrina, sino mucho más como actitud y manera de ser, que tiene, desde luego, sus justificaciones y que pronuncia sobre sí misma su propio discurso justificativo y explicativo. De modo que, desde ese punto de vista, me parece que sería posible hacer, a través de los siglos, una historia del cinismo desde la Antigüedad hasta nuestros días.

En lo concerniente a los trabajos [relativos] a esa larga historia del cinismo, debo decir que estamos un poco desprovistos. Por lo que sé, prácticamente no veo más que en los textos alemanes referencias al problema del cinismo en su larga duración histórica, y en especial escritos consagrados a la relación del cinismo moderno, digamos (el cinismo en el pensamiento y la cultura europea modernos), y el cinismo antiguo. Habría que hacer investigaciones un poco más precisas. Por el momento, yo veo lo siguiente. En los textos alemanes, en primer lugar, un texto de 1953 de Tillich que se llama *Der Mut zum Sein* (el coraje de ser, o el coraje con respecto al ser),¹ cuya referencia a Nietzsche es evidente (voluntad de poderío, coraje de ser), al mismo tiempo, por supuesto, que al existencialismo. En ese texto encontramos una distinción –no sé si aparece por primera vez; sea como fuere, es explícita en él– entre el *Kynismus* y el *Zynismus*. Tillich utiliza el término *Kynismus* para designar el cinismo antiguo, definido, caracterizado por él como la crítica de la cultura contemporánea de los cínicos, sobre la base de la naturaleza y la razón. Y de ese cinismo hace derivar, pero con diferencias notables, considerables, el *Zynismus* contem-

¹ Paul Tillich, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Steingrüben, 1953; reed., Berlín, De Gruyter, 1991; ed. fr.: *Le Courage d'être*, trad. de J.-P. Le May, París, Cerf, 1999 [trad. esp.: *El coraje de existir*, Barcelona, Estela, 1968].

poráneo, un cinismo contemporáneo del que dice que es el coraje de uno mismo de ser su propio creador. En *Parmenides und Jona*,² Heinrich retoma en 1966 esa distinción entre *Kynismus* y *Zynismus* y dedica un capítulo muy interesante, bien al comienzo del libro si la memoria no me falla, a la larga historia del cinismo, [con] la oposición, una vez más, entre el *Kynismus* antiguo y el *Zynismus* contemporáneo. A su entender, el *Kynismus* antiguo sería –en respuesta a la destrucción de la ciudad y la comunidad política de la Antigüedad clásica– una forma de afirmación de sí mismos que, al no poder ya tomar referencia ni apoyo en las estructuras políticas y comunitarias de la vida antigua, se ajustaría [a], buscaría su marco y su fundamento [en] la animalidad. Afirmación de sí mismo como animal: según Heinrich, eso estaría en el núcleo del *Kynismus* antiguo. Y el *Zynismus* contemporáneo, el de la Europa moderna, también sería, como el *Kynismus* antiguo, una afirmación de sí –y Heinrich marca con claridad la filiación o al menos la continuidad de la experiencia de la forma cínica–, pero esta afirmación de sí se haría no mediante un ajuste a la animalidad, sino frente y con respecto al absurdo y la ausencia universal de significación. El tercer texto al que podemos referirnos es el libro de Gehlen que se llama *Moral und Hypermoral*.³ En el primer capítulo, define el cinismo como un individualismo, una afirmación del yo (*Ichbetonung*). Para terminar, [el] cuarto libro, pero que no conozco –me lo señalaron hace poco–, aparecido el año pasado en Alemania, en Suhrkamp, es de alguien que se llama Sloterdijk y lleva el solemne título de *Kritik der zynischen Vernunft* (*Crítica de la razón cínica*).⁴ No se nos ahorrará ninguna de las críticas de la razón, ni la pura, ni la dialéctica, ni la política, y ahora, por lo tanto, “crítica de la razón cínica”. Es un libro en dos volúmenes sobre el cual no sé nada. Me han dado opiniones divergentes, digamos, acerca de su interés. En todo caso, es seguro que encontramos en la filosofía alemana contemporánea, desde la guerra, toda una problematización del cinismo en sus formas antiguas y modernas. Y sin duda hay algo que habría que estudiar con

² Klaus Heinrich, *Parmenides und Jona. Vier Studien über das Verhältnis von Philosophie und Mythologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1966.

³ Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral: eine pluralistische Ethik*, Fráncfort, Athenäum, 1969.

⁴ Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983; ed. fr.: *Critique de la raison cynique*, trad. de H. Hildenbrand, París, Bourgois, 1987 [trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989].

un poco de detenimiento: por qué y en qué términos los filósofos alemanes contemporáneos han planteado este problema.

Si me atengo a los tres primeros textos que les he mencionado, dado que no conozco el cuarto, me parece que esas interpretaciones, que tienen al menos el enorme interés de plantear el problema del cinismo como categoría histórica, pueden con todo exigir unas cuantas observaciones. Me parece ante todo que, de una manera muy sistemática, estos autores oponen un cinismo de valor más bien positivo, que sería el antiguo, y un cinismo de valor negativo, que sería el moderno. Frente a ello hay que destacar, desde luego, que el cinismo aun en su forma antigua, siempre fue considerado, percibido en la cultura antigua con una muy fuerte ambigüedad, como les recordaba hace un rato. Y además, si pretendemos dar sus verdaderas dimensiones al cinismo como forma de existencia en la Europa cristiana y la Europa moderna, no podemos limitarnos a pronunciar a su respecto un juicio uniformemente negativo. Creo que esos tres primeros análisis —no hablo del cuarto— se construyen sobre la hipótesis de una discontinuidad bastante fuerte y bien marcada entre el cinismo antiguo y el cinismo moderno, como si no hubiese habido intermediarios y tratara de dos formas, más o menos emparentadas, a no dudar, pero violentamente enfrentadas. Si hubo una historia larga, continua del cinismo, que implicó, claro está, formas diversas, prácticas diferentes, estilos de existencia modulados según distintos esquemas, es fácil mostrar la existencia permanente de algo que puede aparecer como el cinismo a través de toda la cultura europea.

Por último, pero no por eso menos importante, en esas interpretaciones, sea la de Gehlen, la de Heinrich o la de Tillich, el cinismo siempre se presenta como una suerte de individualismo, de afirmación de sí, una exasperación de la existencia particular, de la existencia natural y animal, de la existencia, en todo caso, en su extrema singularidad, ya sea por oposición, como reacción al derrumbe de las estructuras sociales de la Antigüedad, o frente al absurdo del mundo moderno. De uno u otro modo, en el núcleo del cinismo estarían el individuo y el individualismo. [Sin embargo,] al centrar el análisis en el tema del individuo, se corre el riesgo de pasar por alto la que es, desde mi punto de vista, una de [sus] dimensiones fundamentales, es decir, el problema, que está en el centro del cinismo, de la vinculación entre formas de existencia y manifestación de la verdad. Me parece que en el corazón del cinismo está la forma de existencia como escándalo vivo de la verdad, al menos en igual medida que ese famoso individualismo que tenemos la costumbre de encontrar tan a menudo con referencia

a cualquier cosa. Y bien, si se aceptara —se trata de hipótesis, un trabajo posible— considerar la larga historia del cinismo a partir del tema de la vida como escándalo de la verdad, o del estilo de vida, de la forma de vida como lugar de surgimiento de la verdad (el *bios* como aleturgia), creo que podrían ponerse de relieve unas cuantas cosas y seguirse una serie de pistas. Se verían al menos tres factores, tres elementos que, en la prolongada historia de Europa, pudieron transmitir, bajo formas siempre diversas, el esquema cínico, el modo cínico de existencia, primero en la Antigüedad cristiana y luego en el mundo moderno.

El primer soporte de la transferencia y la penetración del modo de ser cínico en la Europa cristiana [lo constituyó], desde luego, la propia cultura cristiana, las prácticas e instituciones del ascetismo. En el ascetismo cristiano encontramos, creo, lo que durante mucho tiempo —siglos, diría— fue el gran vehículo del modo de ser cínico a través de Europa. Contamos con una gran cantidad de pruebas convergentes de que las [prácticas ascéticas] del cristianismo antiguo se vivían y se plasmaban como testimonio de la verdad misma, y de que el asceta cristiano quería dar cuerpo a la verdad mediante esas prácticas de ascesis a la manera del cínico. Existen además millares [de ejemplos] de esa proximidad extrema entre la práctica del despojamiento cínico como testimonio, martirio de la verdad, y la ascesis cristiana como testimonio, también, de la verdad (aun cuando se trate de otra verdad). Uno de los más antiguos está justamente en Luciano, y se refiere a Peregrino. Peregrino era un filósofo, un cínico cuya muerte teatral cuenta Luciano. Se quemó vivo, creo que en los Juegos Olímpicos.⁵ Acerca de esta muerte, Luciano escribe un texto de suma violencia en el que cuenta la vida de Peregrino y dice que éste, en un momento dado, fue cristiano e hizo suyos y practicó todos los renunciamientos que caracterizan la vida cristiana. ¿Por qué? Por fidelidad y obediencia a aquel que Luciano llama el sofista, que fue crucificado en Palestina.⁶ Peregrino es, pues, un cínico que pasó por el cristianismo o un cristiano convertido en cínico. En todo caso, la interferencia entre las dos formas de vida es bastante íntima para que un Luciano, sin lugar a dudas bastante alejado de esos problemas, bastante hostil a todas

⁵ Véase Luciano de Samosata, "Sur la mort de Pérégrinus", §§ 36-39, en *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. 2, trad. de E. Talbot, París, Hachette, 1912, pp. 395 y 396 [trad. esp.: "Sobre la muerte de Peregrino", en *Obras*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992].

⁶ *Ibid.*, § 11, p. 387.

esas formas de prácticas, pueda confundirlas sin demasiadas dificultades. De la misma manera, Juliano destacará más adelante, en su crítica de los cínicos, la proximidad existente entre la vida cínica y la vida cristiana. Y es notable que san Agustín, por ejemplo, en un texto que me gustaría citarles, mencione el problema de los cínicos. Es un pasaje del libro XIX de *La ciudad de Dios*, donde plantea la pregunta: ¿puede admitirse efectivamente en la comunidad cristiana y reconocer como cristiano a alguien que lleva el modo de vida cínico (lo cual prueba que este modo de vida aún era practicado, incluso en las comunidades cristianas o, en todo caso, que quienes lo practicaban deseaban, procuraban integrarse a ellas)? Y san Agustín responde: “Poco importa a esta ciudad que, en la profesión de la fe que conduce a Dios, se adopte tal o cual género de vida [...]. Por lo tanto, ella no impone a los propios filósofos, cuando se convierten en cristianos, el cambio de su atuendo y sus maneras de vivir, si no hay en éstos nada contrario a la religión, sino la renuncia a sus falsas doctrinas”.⁷ La lección de san Agustín es clara, entonces: habida cuenta de que la doctrina es buena, perfectamente puede aceptarse en la comunidad cristiana a una persona que lleve la vida cínica, se vista como un cínico, viva como un cínico. Encontraríamos, por ejemplo, en san Jerónimo (*Contra Joviniano*, libro II, acápite 4, capítulo 14), algo sobre la muerte de Diógenes, completado por un elogio. Jerónimo incita a los cristianos a no ser inferiores a un filósofo como Diógenes.

Como es obvio, no hay nada demasiado sorprendente en el hecho de que, en los comienzos del cristianismo, haya habido una interferencia muy notoria entre la práctica cínica y la ascesis cristiana. Pero lo que también hay que señalar con claridad es que el modo de vida cínico se transmitió durante mucho tiempo, por conducto, desde luego, de la ascesis cristiana y del monaquismo. Y aunque las referencias explícitas al cinismo, a la doctrina, a la vida cínica, y hasta el término mismo de “perro” referido al cinismo de Diógenes desaparecieran, muchos de los temas, las actitudes, las formas de comportamiento que habían podido observarse en los cínicos van a recuperarse en numerosos movimientos espirituales de la Edad Media. Después de todo, las órdenes mendicantes —esas personas que, tras despojarse de todo y cubiertas con las vestimentas más simples y bastas, van descalzas a convocar a los hombres a velar por su

⁷ San Agustín, *La Cité de Dieu*, libro XIX, 19, en *Œuvres de saint Augustin*, vol. 37, trad. de G. Combès, París, Desclée de Brouwer, 1960, p. 135 [trad. esp.: *La ciudad de Dios*, en *Obras completas de san Agustín*, vols. 16 y 17, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2007].

salvación y los interpelan con diatribas cuya violencia es conocida—⁸ retoman de hecho un modo de comportamiento que es el modo de comportamiento cínico. Los franciscanos, con su despojamiento, su vagabundeo, su pobreza, su mendicidad, son en verdad, hasta cierto punto, los cínicos de la cristiandad medieval. En cuanto a los dominicos, pues bien, como ustedes saben se llaman a sí mismos los *Domini canes* (los perros del Señor). Si bien es probable que la comparación con el cinismo antiguo se haya hecho a posteriori, lo que se reactiva es sin duda ese modelo, transmitido a través del cristianismo. Encontraríamos muchos otros ejemplos [de esa reactivación] en movimientos más o menos heréticos que florecieron y se desarrollaron a lo largo de toda la Edad Media. La descripción de Roberto de Arbrissel, ese inspirador espiritual que fue muy importante en el oeste de Francia, en Anjou y Turena, a fines del siglo XI, es la siguiente: vestido con harapos, caminaba descalzo de una aldea a otra, combatiendo la desmoralización del clero y exhortando a todos los cristianos a hacer acto de penitencia. E incluso en el movimiento valdense encontramos esta descripción: no tienen domicilio fijo, circulan de a dos, como los apóstoles (*tanquam Apostolicum*), y siguen desnudos la desnudez de Jesucristo (*nudi nudum Christum sequentes*). Este tema (seguir desnudo la desnudez de Jesucristo, seguir desnudo la desnudez de la Cruz) fue de suma importancia en toda esa espiritualidad cristiana, y también en este caso remite, al menos de manera implícita, a lo que fue la célebre desnudez cínica, con su doble valor de un modo de vida de despojamiento completo y, al mismo tiempo, la manifestación, en plena desnudez, de la verdad del mundo y de la vida. La elección de vida como escándalo de la verdad, el despojamiento de la vida como una manera de constituir, en el cuerpo mismo, el teatro visible de la verdad parecen haber sido, a lo largo de la historia del cristianismo, no sólo un tema sino una práctica particularmente viva, intensa, vigorosa, en todos los esfuerzos de reforma que se opusieron a la Iglesia, a sus instituciones, a su enriquecimiento, al relajamiento de sus costumbres. Hubo todo un cinismo cristiano, un cinismo antiinstitucional, un cinismo que yo calificaría de antieclesiástico, cuyas formas y huellas

⁸ Norman Cohn, *Les Fanatiques de l'Apocalypse. Courants millénaristes révolutionnaires du XI^e au XVI^e siècle avec un posface sur le XX^e siècle*, trad. de S. Clémendot, París, Julliard, 1962; ed. orig.: *The Pursuit of the Millenium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, Londres, Oxford University Press, 1957 [trad. esp.: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*, Madrid, Alianza, 1997].

todavía vivas podían percibirse en vísperas de la Reforma, durante la Reforma, dentro mismo de la Reforma protestante e incluso de la Contrarreforma católica. Podría hacerse toda esa larga historia del cinismo cristiano.

En segundo lugar, y ya situados más cerca de nuestros días, también sería interesante analizar otro soporte de lo que fue el modo de ser cínico, el cinismo entendido como forma de vida en el escándalo de la verdad. Lo encontraríamos ya no en las instituciones y las prácticas religiosas, sino en las prácticas políticas. Pienso aquí, claro está, en los movimientos revolucionarios o, al menos, en algunos de esos movimientos a cuyo respecto bien sabemos, además, que tomaron muchas cosas de las diferentes formas, ortodoxas o no, de la espiritualidad cristiana. El cinismo, la idea de un modo de vida que sea la manifestación irruptiva, violenta y escandalosa de la verdad, forma y ha formado parte de la práctica revolucionaria y de las formas asumidas por los movimientos revolucionarios a lo largo del siglo XIX. La revolución en el mundo europeo moderno —el hecho es conocido y creo que hablamos de él el año pasado— no fue un mero proyecto político, fue también una forma de vida. O, para decirlo con más exactitud, funcionó como un principio que determinaba cierto modo de vida. Y si por comodidad podemos llamar “militancia” la manera como se definió, caracterizó, organizó, reguló la vida en cuanto actividad revolucionaria, o la actividad revolucionaria en cuanto vida, puede decirse que la militancia, como vida revolucionaria, como vida consagrada total o parcialmente a la Revolución, adoptó en la Europa de los siglos XIX y XX tres grandes formas. Dos de ellas, en particular, son conocidas (la más antigua y la más reciente), pero me interesaré en la tercera.

[Primero, encontramos] la vida revolucionaria bajo la forma de la socialidad y el secreto, la vida revolucionaria en la sociedad secreta (asociaciones, complotos contra la sociedad presente y visible, constitución de una socialidad invisible organizada sobre la base de un principio o un objetivo milenarista). Ese aspecto de la vida revolucionaria fue sin duda muy importante a comienzos del siglo XIX.

Segundo, en el otro extremo tenemos la militancia, bajo la forma ya no de la socialidad secreta sino de la organización visible, reconocida, instituida, que busca hacer valer sus objetivos y su dinámica en el campo social y político. Es la militancia que ya no se oculta en la socialidad secreta sino que aparece, se hace reconocer en organizaciones sindicales o partidos políticos de función revolucionaria.

Y luego, tercera manera importante de ser militante, está la militancia como testimonio por la vida, bajo la forma de un estilo de existencia. Ese estilo de

existencia propio de la militancia revolucionaria, y que asegura el testimonio por la vida, rompe y debe romper con las convenciones, los hábitos, los valores de la sociedad. Y debe manifestar directamente, por su forma visible, por su práctica constante y su existencia inmediata, la posibilidad concreta y el valor evidente de otra vida, otra vida que es la verdadera vida. Aquí encontramos una vez más, en el centro mismo de la experiencia, la vida y la militancia revolucionarias, el tema, tan fundamental y al mismo tiempo tan enigmático e interesante, de la verdadera vida, una verdadera vida cuyo problema ya había planteado Sócrates y cuya temática no ha dejado, me parece, de recorrer todo el [pensamiento] occidental.

La vida revolucionaria, la vida como actividad revolucionaria tuvo esos tres aspectos: la socialidad secreta, la organización instituida y el testimonio por la vida (testimonio de la verdadera vida por la vida misma). Estos tres aspectos de la militancia revolucionaria (socialidad secreta, organización y estilo de existencia) tuvieron una presencia constante en el siglo XIX. Pero, como es lógico, no todos tuvieron, ni siempre, la misma importancia. Podríamos decir esquemáticamente que predominaron de manera alternada: el aspecto de la socialidad secreta dominó con claridad los movimientos revolucionarios a comienzos del siglo XIX; el aspecto de la organización se tornó esencial en los últimos treinta años de ese siglo con la institucionalización de los partidos políticos y los sindicatos, y el aspecto del testimonio por la vida, el escándalo de la vida revolucionaria como escándalo de la verdad, fue mucho más dominante en los movimientos que, en líneas generales, se sitúan a mediados del siglo XIX. Habría que estudiar a Dostoievski, por supuesto, y con él el nihilismo ruso; tras éste, el anarquismo europeo y americano, y asimismo el problema del terrorismo y la manera en que el anarquismo y el terrorismo, como práctica de la vida hasta la muerte por la verdad (la bomba que mata incluso a quien la pone) aparecen como una especie de paso al límite, paso dramático o delirante, de ese coraje por la verdad que los griegos y la filosofía griega habían presentado como uno de los principios fundamentales de la vida de verdad. Ir a la verdad, manifestar la verdad, hacer prorrumpir la verdad hasta perder la vida o derramar la sangre de los otros, es algo cuya prolongada filiación encontramos a través del pensamiento europeo.

Pero cuando digo que el aspecto del testimonio por la vida fue dominante en el siglo XIX, y que se lo encuentra sobre todo en los movimientos que van del nihilismo al anarquismo o el terrorismo, no quiero decir, sin embargo, que haya desaparecido del todo y que sólo fue una figura histórica en la historia del

revolucionarismo europeo. De hecho, vemos resurgir sin cesar el problema de la vida como escándalo de la verdad. [Así,] se advierte la reaparición bastante constante del problema del estilo de vida revolucionario en lo que podemos llamar izquierdismo. El resurgimiento del izquierdismo como tendencia permanente dentro del pensamiento y el proyecto revolucionarios europeos siempre se produjo apoyado, no en la dimensión de la organización, sino en la dimensión de la militancia que es la socialidad secreta o el estilo de vida, y a veces la paradoja de una socialidad secreta que se manifiesta y se hace visible por intermedio de formas de vida escandalosas. No habría que creer, por lo demás, que cuando el revolucionarismo toma la forma de la organización en partidos políticos, la dimensión del secreto y la del estilo de vida, o de la vida como escándalo de la verdad, desaparecen por completo. En este punto sería menester hacer, desde luego, un análisis preciso de lo que fueron los partidos revolucionarios en Francia (Partido Socialista y Partido Comunista). Sería interesante ver cómo se planteó en el Partido Comunista el problema del estilo de vida, cómo se planteó en la década de 1920, cómo poco a poco se transformó, se elaboró, se modificó y finalmente se invirtió, puesto que se llega a ese resultado paradójico pero que, en cierto sentido, no hace sino confirmar la importancia del estilo de vida y de la manifestación de la verdad en la vida militante. En la situación actual, todas las formas, todos los estilos de vida que podrían tener el valor de la manifestación escandalosa de una verdad inaceptable han sido proscritos, pero el tema del estilo de vida sigue siendo, con todo, de importancia absoluta en la militancia del Partido Comunista Francés, bajo la forma de la conminación —invertida, en cierto modo— a retomar y hacer valer, en el propio estilo de vida, obstinada y visiblemente, todos los valores vigentes, todos los comportamientos más habituales y los esquemas de conducta más tradicionales. De tal suerte que el escándalo de la vida revolucionaria —como forma de vida que, en ruptura con toda vida aceptada, hace surgir la verdad y presta testimonio por ella— se invierte hoy, en las estructuras institucionales del Partido Comunista Francés, [con] la puesta en práctica de los valores vigentes, los comportamientos habituales, los esquemas de conducta tradicionales, en oposición a lo que sería la decadencia de la burguesía o la locura izquierdista. Es bastante fácil imaginar lo que podría ser ese análisis —importante de hacer, no obstante— del estilo de vida en los movimientos revolucionarios europeos y que, por lo que sé, jamás se ha hecho: de qué manera la idea de un cinismo de la vida revolucionaria como escándalo de una verdad inaceptable se opuso a la

definición de una conformidad de existencia como condición para la militancia en partidos que se dicen revolucionarios. Ése sería otro objeto de estudio.

Luego de los movimientos religiosos, a lo largo de la Edad Media y durante mucho tiempo, [luego de] la práctica política desde el siglo XIX, hubo en la cultura europea, creo, un tercer gran vehículo del cinismo o del tema del modo de vida como escándalo de la verdad. Lo encontraríamos en el arte. Y también en este caso la historia sería muy larga y muy compleja. Sin duda, habría que remontarse hasta muy atrás, porque, por más claramente afirmada, por más violenta que haya sido en la Antigüedad la oposición del cinismo a las diferentes reglas de conducta y valores culturales y sociales, hubo en ella un arte y una literatura cínicos. Los temas cínicos atravesaron con frecuencia la sátira y la comedia, y, más aun, éstas constituyeron hasta cierto punto un lugar de expresión privilegiado para ellos. En la Europa medieval y cristiana, habría que considerar, a buen seguro, todo un aspecto de la literatura como una especie de arte cínico. Los cuentos populares franceses serían una muestra de éste, a no dudar, así como toda la literatura estudiada por Bajtín,⁹ que la refiere sobre todo a la fiesta y el carnaval, pero que, me parece, también participa ciertamente de esta manifestación de la vida cínica: problema de las relaciones entre la fiesta y la vida cínica (la vida en estado desnudo, la vida violenta, la vida que manifiesta en forma escandalosa la verdad). Coincidiríamos en este punto con muchos temas relacionados con el carnaval y la práctica carnavalesca. Pero creo que la cuestión del cinismo cobra singular importancia sobre todo en el arte moderno. El hecho de que éste haya sido y sea todavía para nosotros el vehículo del modo de ser cínico, el vehículo del principio de la vinculación del estilo de vida y la manifestación de la verdad, se expresa de dos maneras.

En primer lugar, con la aparición —a fines del siglo XVIII, durante el siglo XIX, no sé, reitero que habría que estudiar todo esto— de algo que es completamente singular en la cultura europea: la vida de artista. [Sin embargo,] la idea de que, como tal, el artista sólo debe tener una vida singular, que no puede reducirse del todo a las dimensiones y las normas ordinarias, ya era una idea

⁹ Mijail Bajtín, *L'Œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, París, Gallimard, 1982; ed. orig.: *Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaia kultura srednevekovia i Renessans*, Moscú, Khudozh lit-ra, 1965 (la redacción es de 1940) [trad. esp.: *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Alianza, 1998].

adquirida. Bastaría con leer, por ejemplo, *Las vidas de los más excelentes arquitectos y pintores* de Vasari¹⁰ o la autobiografía de Benvenuto Cellini.¹¹ En esos libros se advierte la suma claridad, la suma facilidad con que se admite la idea de que el artista, en cuanto artista, no puede tener una vida similar a la de los demás. Su vida no es del todo conmensurable con la de los otros. Pero entre fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX aparece algo nuevo, diferente con respecto a lo que podíamos encontrar en el Renacimiento con Vasari. Es la idea —moderna, creo— de que la vida del artista debe, en la forma misma que adopta, constituir cierto testimonio de lo que es el arte en su verdad. La vida del artista no sólo debe ser lo bastante singular para que él pueda crear su obra, sino que, en cierto modo, tiene que ser una manifestación del arte mismo en su verdad. Este tema de la vida de artista, tan importante a lo largo del siglo XIX, se apoya en el fondo sobre dos principios. Primero: el arte es capaz de dar a la existencia una forma en ruptura con cualquier otra, una forma que es la de la verdadera vida. Y el segundo principio: si bien tiene la forma de la verdadera vida, la vida, a cambio, es el aval de que toda obra, que echa raíces en ella y a partir de ella, pertenece a la dinastía y el dominio del arte. Creo, pues, que la idea de la vida de artista como condición de la obra de arte, autenticación de la obra de arte, obra de arte en sí misma, es una manera de retomar, bajo otro aspecto, bajo otro perfil, con otra forma, por supuesto, el principio cínico de la vida como manifestación de ruptura escandalosa, a través de la cual la verdad sale a la luz, se manifiesta y cobra cuerpo.

No es todo: en efecto, hay otra razón por la cual el arte ha sido en el mundo moderno el vehículo del cinismo. Es la idea de que el propio arte, tratándose de la literatura, la pintura o la música, debe establecer una relación con lo real que ya no es del orden de la ornamentación, del orden de la imitación, sino del

¹⁰ Giorgio Vasari, *Les Vies des meilleurs peintres, sculpteurs et architectes* [1546], ed. al cuidado de A. Chastel, París, Berger-Levrault, 1981-1985 [trad. esp.: *Las vidas de los más excelentes arquitectos, pintores y escultores italianos desde Cimabue a nuestros días*, Madrid, Cátedra, 2007]. Véase Michel Foucault, "Le 'non' du père", en *Dits et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994, vol. 1, texto núm. 8, pp. 192 y 193 [trad. esp.: "El 'no' del padre", en *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996], escrito de 1962 consagrado a Hölderlin que incluye ya toda una exposición sobre la filosofía de esas Vidas.

¹¹ Benvenuto Cellini, *Vie de Benvenuto Cellini par lui-même*, trad. de L. Leclanché, París, Sulliver, 1951 [trad. esp.: *Vida*, Madrid, Alianza, 2006].

orden de la puesta al desnudo, el desenmascaramiento, la depuración, la excavación, la reducción violenta a lo elemental de la existencia. Esta práctica del arte como puesta al desnudo y reducción a lo elemental de la existencia es algo que se marca de manera cada vez más patente a partir, sin duda, del siglo XIX. El arte (Baudelaire, Flaubert, Manet) se constituye como lugar de irrupción de lo sumergido, el abajo, aquello que, en una cultura, no tiene derecho o, al menos, posibilidad de expresión. Y en esa medida, hay un antiplatonismo del arte moderno. Si han visto este invierno la exposición de Manet,* la cosa salta a la vista: hay un antiplatonismo del arte moderno que fue el gran escándalo de Manet y que, creo, sin ser la caracterización de todo arte posible en la actualidad, representó una tendencia profunda que encontramos de Manet a Francis Bacon, de Baudelaire a Samuel Beckett o Burroughs. Antiplatonismo: el arte como lugar de irrupción de lo elemental, puesta al desnudo de la existencia.

Y por eso mismo el arte establece con la cultura, las normas sociales, los valores y los cánones estéticos una relación polémica de reducción, rechazo y agresión. Eso es lo que hace del arte moderno, desde el siglo XIX, un movimiento por el cual, de manera incesante, cada regla postulada, deducida, inducida, inferida a partir de cada uno de los actos precedentes, resulta rechazada y negada por el acto siguiente. En toda forma de arte hay una suerte de cinismo permanente con respecto a cualquier arte adquirido. Es lo que podríamos llamar el carácter antiaristotélico del arte moderno.

El arte moderno, antiplatónico y antiaristotélico: reducción, puesta al desnudo de lo elemental de la existencia; negativa, rechazo perpetuo de toda forma ya adquirida. En esos dos aspectos, el arte moderno tiene una función que cabría calificar de esencialmente anticultural. Hay que oponer, al consenso de la cultura, el coraje del arte en su verdad bárbara. El arte moderno es el cinismo en la cultura, el cinismo de la cultura vuelta contra sí misma. Y si no es sólo en el arte, es sobre todo en él donde se concentran, en el mundo moderno, en nuestro mundo, las formas más intensas de un decir veraz que tiene el coraje de correr el riesgo de ofender. En ese sentido, creo que podríamos hacer una

* Foucault, que indudablemente no se refiere aquí a la gran retrospectiva de Manet en el Grand Palais (22 de abril a 1º de agosto de 1983), recuerda más bien la exposición del Centre Georges Pompidou ("Bonjour Monsieur Manet"), que se celebró de junio a octubre de 1983 y que presentaba, a veces de manera muy provocativa, visiones y variaciones sobre obras de Manet a cargo de artistas contemporáneos.

historia del modo cínico, de la práctica cínica, del cinismo como modo de vida ligado a una manifestación de la verdad. Podríamos hacerlo con respecto al arte moderno como puede hacerse con respecto a los movimientos revolucionarios, y como pudo hacerse con respecto a la espiritualidad cristiana. Perdónenme estos sobrevuelos, son anotaciones, es un trabajo posible. La vez que viene volveremos a cosas más serias sobre el cinismo antiguo. Gracias.*

* Foucault omite aquí toda una elaboración importante que figura en el manuscrito, y que prosigue así:

“Sin lugar a dudas, habría que elaborar muchas cuestiones en torno de todo esto: la génesis misma de esa función del arte como cinismo en la cultura. Véanse en *El sobrino de Rameau* los primeros signos anunciadores de ese proceso que se tornará patente en el transcurso del siglo XIX. Escándalo alrededor de Baudelaire, Manet (¿Flaubert?); la relación entre el cinismo del arte y la vida revolucionaria: proximidad, fascinación de uno por otro (perpetua tentativa de ligar el coraje del decir veraz revolucionario a la violencia del arte como irrupción salvaje de la verdad); pero también una imposibilidad esencial de superponerlos, que se debe sin duda al hecho de que, si la función cínica está en el corazón del arte moderno, es simplemente marginal en el movimiento revolucionario, toda vez que éste ha estado bajo la dominación de formas organizacionales: cuando los movimientos revolucionarios se organizan en partidos y éstos definen la ‘verdadera vida’ a través de una uniformidad sin fallas ante las normas, una uniformidad social y cultural. Es evidente que el cinismo, lejos de asegurar un vínculo, constituye un punto de incompatibilidad entre el *ethos* característico del arte moderno y el *ethos* característico de la práctica política, aunque sea revolucionaria. Podríamos reencontrar esta misma cuestión mediante una formulación diferente: de qué manera el cinismo, que parece haber sido un movimiento popular bastante difundido en la Antigüedad, se convirtió en los siglos XIX y XX en una actitud a la vez elitista y marginal, importante en nuestra historia, a pesar de que el término mismo de cinismo apenas se relacione con otra cosa que con valores negativos. Agregar una cosa más: el cinismo puede compararse con otra forma del pensamiento griego, el escepticismo. Éste también, mucho más estilo que doctrina, manera de ser y de hacer y de decir; éste también, actitud ética con respecto a la verdad; actitud de ser, hacer y decir; actitud de prueba, de examen, de cuestionamiento de los principios. Pero con una diferencia muy grande: el escepticismo es una actitud de examen que se despliega sistemáticamente en el dominio del saber, y deja casi siempre de lado las implicaciones prácticas: mientras que el cinismo se centra sobre todo en una actitud práctica y se articula con una falta de curiosidad o una indiferencia teórica, y con la aceptación de algunos principios fundamentales. No por eso deja de ser cierto que la combinación del cinismo y el escepticismo en el siglo XIX estuvo en el principio del ‘nihilismo’ entendido como manera de vivir en una actitud determinada con respecto a la verdad. Hay que perder la costumbre de no pensar jamás el nihilismo como no sea bajo el aspecto en que se lo considera hoy en día: sea bajo la forma de un destino propio de la metafísica occidental, un destino al cual sólo podría escaparse con el regreso a aquello cuyo olvido hizo posible esa misma metafísica; sea bajo la forma de un vértigo de decadencia caracte-

rístico de un mundo occidental incapaz en lo sucesivo de creer en sus propios valores. Ante todo, el nihilismo debe considerarse como una figura histórica muy precisa de los siglos XIX y XX, lo cual no quiere decir que no haya que inscribirlo en la historia larga de lo que lo precedió y preparó: escepticismo; cinismo. Y por eso, es menester considerarlo como un episodio o, mejor, una forma históricamente bien situada del problema planteado desde mucho tiempo atrás en la cultura occidental: el de la relación entre voluntad de verdad y estilo de existencia.

Cinismo y escepticismo fueron dos maneras de plantear el problema de la ética de la verdad. Su cruzamiento en el nihilismo manifiesta a las claras algo esencial, central en la cultura occidental. Ese algo puede enunciarse brevemente: allí donde la inquietud por la verdad la pone sin cesar en cuestión, ¿cuál es la forma de existencia que permite ese cuestionamiento? ¿Cuál es la vida necesaria, una vez que la verdad no es necesaria? La cuestión del nihilismo no es: si Dios no existe, todo está permitido. Su fórmula es más bien un interrogante: si debo enfrentarme al 'nada es verdad', ¿cómo vivir? En el corazón de la cultura occidental está la dificultad de definir el vínculo entre la inquietud por la verdad y la estética de la existencia. Por eso el cinismo me parece una cuestión importante, aun cuando, desde luego, haya a su respecto no pocos textos que no permiten ver en él una doctrina bien consolidada. Importa poco la historia de la doctrina, lo importante es establecer una historia de las artes de la existencia. En este Occidente que ha inventado muchas verdades diversas y modelado artes de la existencia tan múltiples, el cinismo no deja de recordar esto: que bien poca verdad es indispensable para quien quiere vivir verdaderamente, y que bien poca vida es necesaria cuando nos atenemos verdaderamente a la verdad".

Clase del 7 de marzo de 1984

Primera hora

Recordatorios bibliográficos – Dos personajes cínicos opuestos: Demetrio y Peregrino – Dos presentaciones opuestas del cinismo: como impostura o universal de la filosofía – Estrechez doctrinal y extensión social del cinismo – La enseñanza cínica como armazón de vida – El tema de los dos caminos – Tradicionalidad de doctrina y tradicionalidad de existencia – El heroísmo filosófico – El Fausto de Goethe.

RECIBÍ ESTA SEMANA una carta de una oyente acerca de la *parrhesía* y de las nuevas y diferentes significaciones que adopta la palabra en la literatura cristiana. Y esta oyente me envía una serie de referencias muy interesantes en Casiano, Juan Clímaco, los *Apotegmas*, los Padres, etc. Bueno, discreción: no me da ni su nombre ni su dirección. En consecuencia, no puedo responder. En todo caso, le digo que, en efecto, tiene toda la razón. Sus referencias son interesantes, y justamente hacia eso querría ir este año, si tengo tiempo: mostrarles cómo, a través de la evolución misma del término *parrhesía* en la Antigüedad grecorromana, se llegó en el cristianismo a una especie de dislocación de los sentidos de esa palabra tal y como vamos a encontrarla en la literatura cristiana. Es cierto, cuando Gregorio Nacianceno, al hacer el elogio de Máximo, lo presenta como un cínico dotado de *parrhesía*, la palabra se emplea en su sentido plenamente tradicional.¹ Pero se aportarán a ella toda una serie de otras significaciones, positivas o negativas. Es lo que me gustaría tratar de estudiar un poco más

¹ Gregorio Nacianceno, homilía 25; cf. *supra*, clase del 29 de febrero, primera hora, pp. 185 y 186.

adelante. Ésta es la breve respuesta a esa carta, una respuesta, simplemente, en forma de promesa que ni siquiera estoy seguro de poder cumplir.

En segundo lugar, siempre acerca del cinismo. Finalmente encontré un libro, no me animo a calificarlo de *el* libro, pero sí un libro sobre el cinismo que es ciertamente mucho más interesante o, en todo caso, está mucho más documentado que los que mencioné la vez pasada. Se trata, de nuevo, de un libro alemán, porque es muy manifiesto que el problema a la vez histórico y filosófico del cinismo preocupó mucho a los alemanes, al menos desde el final de la Segunda Guerra [Mundial]. El libro está en la Biblioteca Nacional, lo escribió un tal Heinrich Niehues-Pröbsting y se titula *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*.² Como ven, las dos ortografías de la palabra cinismo: *Kynismus* (el cinismo antiguo) y *Zynismus* (la noción general de cinismo). El libro apareció en 1979, y lo recomiendo. En él tienen a la vez un análisis muy interesante del cinismo antiguo y una historia del concepto de cinismo, muy diferente en sus referencias, por otra parte, del muy vago esbozo que les hice la clase pasada, cuando procuré indicar al menos algunos de los vehículos del cinismo, de la vida cínica, de la actitud cínica en la cultura occidental (dentro de las instituciones cristianas, en la vida política, en la práctica artística). En este libro de Pröbsting van a encontrar, al contrario, toda una serie de referencias a la reflexión teórica sobre el cinismo, a las representaciones que, en la historia de la filosofía, se han hecho de él desde el siglo XVI hasta la actualidad, y además a autores que, más o menos directamente, se refirieron al cinismo, a veces de manera muy explícita como Wieland³ y Friedrich Schlegel,⁴ pero también otros como Nietzsche;⁵ [el autor da] buenas indicaciones sobre cómo se percibió, pensó, criticó el cinismo de Nietzsche en su propia época o inmediatamente después, y en particular cómo lo hizo una persona que se llamaba Ludwig Stein, que en 1893 escribió un libro sobre la *Weltanschauung* de Nietzsche y sus peligros, donde señala, indica, denuncia el cinismo de éste.⁶ Hallarán todo eso en este libro. No lo leí en su totalidad y no puedo jurarles

² Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus des Diogenes und der Begriff des Zynismus*, Múnich, W. Fink, 1979.

³ *Ibid.*, pp. 228-231.

⁴ *Ibid.*, pp. 245-250.

⁵ *Ibid.*, pp. 250-278.

⁶ Ludwig Stein, *Friedrich Nietzsches Weltanschauung und ihre Gefahren*, Berlín, G. Reimer, 1893.

que no me equivoco al decirles que [no hay nada] acerca de *El sobrino de Rameau*, pese a que éste es, en la historia de la reflexión sobre el cinismo en Occidente, un momento, un punto de inflexión, y tampoco sobre Sade.⁷ Bueno, ya está, para aquellos de ustedes que se interesen en el cinismo. Agregó —y aquí les pido, claro, que perdonen mi error— que no les hablé del libro de Glucksmann (*Cinismo y pasión*),⁸ donde se trata de una reflexión sobre la posibilidad, las significaciones y los valores que podría tener el cinismo en la hora actual.

Volvamos entonces, con toda humildad y modestia, a la historia del cinismo en la Antigüedad, a la que querría dedicar esta clase. Si no tengo tiempo de terminar, seguiremos la vez que viene, pero me gustaría mucho tratar de terminar hoy. Comenzaré por señalar algunos problemas con respecto al cinismo, que hacen a la vez a su singularidad entre las otras formas de reflexión y prácticas filosóficas en la Antigüedad, y también a la dificultad con que se tropieza para analizarlo. Para decir cosas muy elementales, muy esquemáticas, la primera dificultad, y también la primera singularidad acerca del cinismo, es la diversidad de actitudes y conductas que, en la época misma, se designaron y reconocieron como correspondientes a él. Siempre hay, desde luego, un núcleo central o al menos una suerte de estereotipo que, a los ojos de todos, se etiqueta regularmente como cinismo. El blasón del cinismo es —ya lo hemos mencionado— el hombre de manto corto, barba hirsuta, pies descalzos y sucios, con el zurrón, el bastón, y que está por ahí, en las esquinas de las calles, en las plazas públicas, a la puerta de los templos, interpelando a la gente para cantarle cuatro verdades. Pero más allá, o al lado de ese estereotipo, de una y otra parte de ese personaje familiar, señalado ya desde el siglo IV [a. C.] y a quien reencontraremos frente a Juliano en el siglo III, de una y otra parte de ese personaje, hay muchas otras formas de vida que, en la época, se presentaron por sí mismas y fueron percibidas, caracterizadas, valorizadas y desvalorizadas como formas de vida cínica. Tomaré dos ejemplos extremos o, en todo caso, extremadamente diferentes.

Tenemos un personaje que fue muy importante, al mismo tiempo en la historia del cinismo, en las relaciones entre el pensamiento, la vida cínica y el pensamiento estoico —muy importante para Séneca, en particular—, que es el fa-

⁷ El libro no contiene nada sobre Sade, pero sí menciona *El sobrino de Rameau*; cf. Heinrich Niehues-Pröbsting, *Der Kynismus...*, op. cit., pp. 36-41.

⁸ André Glucksmann, *Cynisme et passion*, París, Grasset, 1981 [trad. esp.: *Cinismo y pasión*, Barcelona, Anagrama, 1982].

moso Demetrio. Séneca lo cita con frecuencia, siempre con una enormidad de elogios; lo llama “nuestro Demetrio”⁹ y dice que es, sin duda, una de las figuras más notables de la filosofía de su tiempo, si no de todos los tiempos. Tal y como puede vérselo aparecer a través de los textos de Séneca, este Demetrio es, a no dudar, alguien que llevaba una vida ciertamente despojada, pobre, porque en una de sus cartas (62, 3) aquél dice que prefiere frecuentarlo a él y no a las personas vestidas de púrpura. Y a la gente vestida de púrpura opone el *seminudus* (semidesnudo) Demetrio.¹⁰ De él mismo, en *De beneficiis* (libro VII), Séneca cuenta que había rechazado clara y violentamente una importante suma de dinero que el emperador —en la ocasión se trataba de Calígula— le había ofrecido. Demetrio habría acompañado ese rechazo de un comentario. Habría dicho algo que suena del todo cínico: si hubiera querido tentarme, habría tenido que ofrecerme todo el Imperio.¹¹ Con eso quería decir, no desde luego que si se le hubiese ofrecido todo el Imperio habría aceptado y cedido a la tentación, sino que, como la tentación era una prueba, una prueba de resistencia mediante la cual uno se fortalece y, frente al mundo, asegura su propia soberanía, si hubiese hecho falta una prueba verdaderamente seria y que hubiera podido permitirle perfeccionarse, fortalecerse, aumentar su resistencia, lo que había que darle no era una suma de dinero, por supuesto, sino al menos todo el Imperio. Frente a ese ofrecimiento habría tenido que resistir y su victoria habría tenido valor y sentido. Tenemos en él, en [ese individuo] *seminudus*, que rechaza todas las propuestas que puedan hacérsele y surte su rechazo de palabras firmes e insolentes referidas al carácter de prueba que atribuye a toda su vida, un personaje que es en efecto completamente cínico, correspondiente al menos a algunos de los rasgos fundamentales de la existencia cínica. Pero no hay que

⁹ “Nuestro Demetrio, pues [*Demetrius autem noster*], no vivió como un hombre que desprecia todos los bienes, sino como un hombre que hubiera dejado a los otros su posesión” (Séneca, carta 62, 3, en *Lettres à Lucilius*, vol. 2, libros v-vii, ed. de F. Préchac, trad. de H. Noblot, París, Les Belles Lettres, 1969, p. 95 [trad. esp.: *Epístolas morales a Lucilio*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1994]).

¹⁰ “Demetrio es la virtud misma: lo llevo a todas partes conmigo y, dejando plantados a los empurpurados, converso con este harapiento [*illo seminudo*], lo admiro” (*ibid.*).

¹¹ “Como C. César quisiera obsequiarle 200 mil sestericios, los rechazó riendo, pues la suma ni siquiera merecía en su opinión que se gloriará de haberla despreciado [...]. ‘Si él estaba decidido a probarme’, dijo, ‘todo el imperio no era suficiente para esta experiencia’” (Séneca, *Des bienfaits*, VII, XI, 1, trad. de F. Préchac, París, Les Belles Lettres, 1961, p. 88 [trad. esp.: *Sobre los beneficios*, Barcelona, Salvat, 1986]).

olvidar que Séneca también presenta a este mismo Demetrio como un hombre de cultura, muy lejos, a buen seguro, de todos esos predicadores callejeros a los que a menudo se ha reducido la imagen del cínico. En el *De beneficiis*, una vez más (libro VII), habla de su elocuencia. Describe la manera de hablar de Demetrio y lo presenta así: es un hombre de una sabiduría consumada, con la elocuencia que conviene a los temas importantes, y que habla con sencillez, sin forzar las palabras, sin términos rebuscados. Su elocuencia persigue su objeto propio con gran brío y va donde la lleva su movimiento (su *impetus*).¹² Definición de la elocuencia sobria, eficaz, de la elocuencia hasta cierto punto cínica, en cuanto está despojada de ornamentos. Pero resulta claro que esa forma de elocuencia aquí descrita por Séneca no tiene nada que ver con la gritería, las insolencias, los insultos que los predicadores callejeros podían lanzar a la multitud. Además, la vida misma de Demetrio no tiene nada que ver con esa vida de agitador popular. Es un hombre ligado a la aristocracia romana, que ha sido el consejero de todo un grupo en el que están Trásea Peto y Helvidio Prisco. Y cuando el emperador condena a muerte a Trásea Peto, o, en todo caso, lo fuerza a suicidarse, Demetrio marcha al exilio al mismo tiempo que varios miembros de ese grupo, como Helvidio Prisco. Sólo podrá regresar cuando Vespasiano tome el poder, en 69. Pero también ahora se integra a un grupo de oposición que parece estar organizado sobre todo alrededor de quienes rechazan el principio de un imperio hereditario. Lo vemos de nuevo en el grupo de Helvidio Prisco, y sufre una segunda expulsión junto con los otros filósofos en los años 71-75.¹³ En él tenemos el tipo mismo de un filósofo, no de corte, sino un filósofo consejero, consejero de conciencia y consejero político, de grupos aristocráticos. Nada que ver con el orador callejero.

¹² "Hombre rigurosamente perfecto en su sabiduría, aunque él sea el primero en negarlo todo; de una lógica inflexible en su línea de conducta; de una elocuencia adecuada a los pensamientos más viriles, sin ornamento, sin búsqueda laboriosa de la expresión, pero que persigue [*impetus tultit*] con un orgullo soberbio, al azar de una fogosa inspiración, la exposición de ideas personales" (*ibid.*, VII, VIII, 2, p. 85).

¹³ Sobre esta historia, véanse Dion Casio, *Histoire romaine*, libro 66, §§ 12 y 13, trad. de E. Gros, París, Didot frères, 1867, pp. 370-373, y los *Anales* de Tácito (libro XIV), así como su primera mención en Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, pp. 137, 138 y 143, n. 42 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

En el otro extremo, el cinismo puede ser simbolizado por un personaje como Peregrino, de quien hablamos la clase pasada. Peregrino es, al contrario, un vagabundo, un vagabundo ostentoso que sin duda estuvo vinculado a los movimientos populares y antirromanos de Alejandría, y que en Roma impartió su enseñanza a los *idiotai* (aquellos que no tienen cultura ni estatus social o político). Expulsado de Roma, a continuación se convirtió probablemente en cristiano, si damos crédito a Luciano.¹⁴ Es este Peregrino el que, antes de morir en las condiciones que vamos a ver dentro de un momento, envía a diferentes ciudades su testamento, consejos y leyes. Tuvo o quiso tener, dice Luciano en el retrato muy crítico que hace de él, el papel de profeta, de jefe de tiaso.¹⁵ Y la gente lo consideró como un pontífice, un legislador e incluso un dios.¹⁶

Sin duda, nada simboliza mejor la oposición entre estos dos personajes—Peregrino, que recorre el mundo mediterráneo y se trata con los diferentes movimientos populares y religiosos, y Demetrio, en contraste, tan bien situado en la aristocracia romana— que su relación con la muerte y el suicidio. No se sabe cómo murió Demetrio, pero sí se sabe, porque Tácito lo cuenta,¹⁷ que fue el consejero de suicidio de Trásea Peto. Cuando una orden del emperador obligó a éste a suicidarse, Demetrio fue la única persona que tuvo acceso a él, con quien se encerró para sostener, de una manera muy socrática, una conversación sobre la inmortalidad del alma. Típico suicidio grecorromano, en la gran tradición de la cultura antigua, muy claramente filosófico y al mismo tiempo del todo conforme a una práctica que en esos momentos tenía vigencia en Roma y la aristocracia romana. Y frente a eso tenemos el suicidio de Peregrino. Puesto que Peregrino se mató, pero lo hizo de una manera por completo diferente. Se quemó vivo cerca de Olimpia, en lo que fue un suicidio organizado—si creemos lo que dice Luciano, que, insisto, traza un retrato muy crítico de él— mediante

¹⁴ Luciano de Samosata, “Sur la mort de Pérégrinus”, § 11, en *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, vol. 2, trad. de E. Talbot, París, Hachette, 1912, pp. 386 y 387 [trad. esp.: “Sobre la muerte de Peregrino”, en *Obras*, vol. 2, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1992].

¹⁵ El tiaso es un grupo de fieles que honran ruidosamente a su divinidad (el término se utiliza sobre todo para referirse a los círculos dionisíacos). Luciano designa a Peregrino como “tiasarca” (*ibid.*).

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Tácito, *Annales*, xvi, 34-35, trad. de P. Grimal, París, Gallimard, 1980, p. 443 [trad. esp.: *Anales*, Madrid, Gredos, 2002].

la convocatoria de la gente para que lo rodeara e hiciera de su muerte una especie de gran fiesta popular.¹⁸

Hay, por tanto, toda una familia de actitudes muy diferentes entre sí que se reúnen bajo esta misma caracterización de cinismo y cubren un abanico sumamente amplio, tanto con respecto a las reglas sociales como a la vida política o a las tradiciones religiosas. El cinismo, en el fondo, presenta esquemas de actitudes que son bastante diferentes y hacen un poco difícil definir lo que sería la actitud cínica, o una actitud cínica por antonomasia. Ésa es la primera dificultad, la primera interferencia con que nos topamos cuando queremos estudiar el cinismo.

La segunda razón que hace bastante difícil este análisis —es más interesante, si se quiere, para avanzar un poco en el estudio mismo de lo que fue el cinismo— es la ambigüedad de actitud que se expresó a su respecto, sobre todo en el período de su mayor desarrollo, es decir, a partir del siglo I a. C. hasta el siglo III, digamos [incluso] hasta Juliano. Durante este largo período de cuatro siglos, encontramos, en efecto, dos cosas que caracterizan la actitud con referencia al cinismo. Primero, desde luego, denuncias muy abundantes, muy violentas. Cualquiera que haya sido el ardor de los filósofos antiguos en las disputas entre sí, cualquiera que haya sido la severidad que pudo oponerse a ciertas escuelas filosóficas, como, por ejemplo, los epicúreos, creo que ninguno de los retratos del filósofo alcanzó en materia de violencia el nivel de los que se hicieron o se presentaron del cinismo. Al cínico se le reprocha su grosería, su ignorancia, su incultura. Como ejemplo podemos mencionar, a fines del siglo II, [el retrato que] Luciano —gran adversario, sin lugar a dudas, de la filosofía en general y del cinismo en particular— propone del cínico. Lo encontramos en un diálogo que se llama “Los fugitivos”, donde habla la Filosofía.

Ese texto es interesante, y vamos a encontrarlo dos veces (ahora querría citarlo como uno entre los numerosos retratos del cinismo que circularon en la Antigüedad, y volveremos a verlo después, por una razón más precisa). En él, la Filosofía habla y hace en cierto modo su propia historia y la de las personas que la frecuentaron o que intentaron hacer suyos los principios y las reglas de la vida filosófica. En el acápite 12 de “Los fugitivos”, dice lo siguiente:

Hay una clase de hombres despreciables, en su mayor parte serviles y mercenarios, que, dedicados desde la infancia a groseros trabajos, no han podido esta-

¹⁸ Luciano de Samosata, “Sur la mort de Pérégrinus”, §§ 20-39, *op. cit.*, pp. 390-396.

blecer conmigo vínculo alguno; son presa de la esclavitud, están ocupados en ganar su salario y ejercen oficios apropiados a su condición: zapateros, carpinteros, bataneros, cardadores de lana [...]. Consagrados a esas profesiones desde temprana edad, jamás habían escuchado pronunciar mi nombre. Pero, llegados a la edad viril, y al ver a la multitud testimoniar el más profundo respeto a mis íntimos [es decir, a los verdaderos filósofos; Michel Foucault], tolerar su franqueza, buscar su amistad, escuchar sus consejos, ceder al más leve de sus reproches, imaginaron que la filosofía dominaba todo con su poder absoluto. El aprendizaje de lo que se necesita para esta profesión les pareció demasiado prolongado o, mejor, imposible. Por otra parte, sus oficios viles y penosos apenas alcanzaban para su subsistencia, y el yugo de la servidumbre les resultaba pesado, como en efecto lo es. ¿Qué hacen? Toman la resolución de echar la última ancla [...], fondean en el puerto de la Locura, convocan en su ayuda a la Insolencia, la Ignorancia y la Impudencia, sus aliadas habituales, se abastecen de una nueva provisión de insultos, que mantienen al alcance de sus manos; luego [...] se disfrazan lo mejor posible y adoptan una apariencia semejante a la mía.¹⁹

El texto es interesante para todo el paisaje social —ya volveré a esto dentro de un rato— en el cual se percibe al cinismo. En él damos también con la idea de que cierta forma de cinismo no es otra cosa que la imitación, la caricatura, la mueca, la impostura del verdadero cinismo. Sea como fuere, tenemos en ese texto un retrato de la grosería, la ignorancia y la incultura de aquellos que, en general, practican el cinismo.

Encontrarán otro retrato sumamente violento y negativo del cinismo en el emperador Juliano, autor de dos textos que lo atacan de manera directa: el discurso “Contra el cínico Heraclio” y el titulado “Contra los cínicos incultos”. En el acápite 5 del primero, Juliano escribe:

Ahora, en nombre de las Musas, respóndeme esta pregunta relativa al cinismo: ¿es una forma de sinrazón, un género de vida indigno de un hombre, y hasta una disposición bestial del alma que niega toda belleza, toda honestidad, toda bondad? [...] La desaparición de toda reverencia hacia los dioses y el descrédito de toda humana prudencia conducen no sólo a pisotear las leyes que llamamos igualmente honor y justicia, sino también aquellas que los dioses han impreso en nuestra alma y que nos han convencido, sin necesidad de aprenderlo, de que

¹⁹ Luciano de Samosata, “Les fugitifs”, §§ 12 y 13, en *Œuvres complètes...*, *op. cit.*, vol. 2, p. 402 [trad. esp.: “Los fugitivos”, en *Obras*, vol. 3, Madrid, Gredos, 1990].

existe un ser divino: hacia él dirigimos nuestras miradas [...]. Además, suponemos asimismo el rechazo de la segunda ley, naturalmente sagrada y divina, que ordena un respeto total y absoluto de los derechos de los otros, e invita a no infundirles confusión a través de las palabras, los actos o los impulsos secretos del alma [...]. ¿Esta actitud no merece el bátraco?²⁰ ¿No sería menester que quienes propician esas doctrinas sufrieran el destierro, sin conocer el asalto de los tirso²¹ como las víctimas expiatorias [...], sino la muerte por lapidación? En efecto, ¿en qué difieren de los saqueadores del desierto y de los “hermanos de la costa” que acosan a quienes desembarcan? ¿Desdeñan la muerte, según dicen, como si esta sinrazón no afectara a esa gente?²²

Estamos aquí frente a un retrato de los cínicos también muy violento, que esta vez no [acomete] tanto contra la imitación hipócrita de la filosofía como contra el hecho de que los cínicos se opongan a las leyes divinas, las leyes humanas y todas las formas de tradicionalidad u organización social. Ésos son los dos grandes aspectos que toca de ordinario la crítica de los cínicos, pero habría muchos otros.

No por ello es menos cierto que, al mismo tiempo y frente a ese cinismo ostentoso, ruidoso, agresivo, negador de las leyes, las tradiciones y las reglas, aun sus adversarios más enconados destacan siempre el valor y los méritos de otro cinismo, que por su parte es o sería mesurado, meditado, educado, discreto, sincera y realmente austero. Casi no hay crítica contra los cínicos que no esté acompañada por un juicio explícitamente favorable sobre el verdadero cinismo, sea el cinismo primitivo que cree reconocerse o que se honra en Diógenes o Crates, sea un cinismo esencial que practicarían los buenos cínicos, sea un cinismo de principio que practicaría [uno mismo].

Por ejemplo, el mismo Luciano, de quien vimos con cuánta violencia trataba a los cínicos, ya fuera en un ataque personal y directo contra Peregrino (en el texto sobre su muerte) o en un ataque generalizado contra ellos, como en “Los fugitivos”, pues bien, hace de un tal Demonacte, de quien sabemos

²⁰ Abismo profundo situado en el Ática, a cuyo fondo solía arrojar a los criminales.

²¹ Vara rodeada de pámpanos y hiedra y terminada por una piña, el tirso es el atributo tradicional de Dioniso y las Ménades.

²² Juliano (el Emperador), “Contre Héracleios”, 209b-210a, § 5, en *Œuvres complètes*, trad. de G. Rochefort, París, Les Belles Lettres, 1963, vol. 2-1, pp. 50 y 51 [trad. esp.: “Contra el cínico Heraclio”, en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 2002].

bastante poco, salvo por él, un retrato positivo en extremo, un largo y bello retrato de lo que sería, a su juicio, la vida auténticamente cínica. Y, en efecto, ese retrato se ajusta en unos cuantos puntos a algunos de los principios generales del cinismo. Ese texto de Luciano presenta a Demonacte, en primer lugar, como un hombre naturalmente inclinado a la filosofía por un movimiento innato en él.²³ Uno de los temas importantes del cinismo era, efectivamente, que el movimiento hacia la filosofía no había que exigirlo, en el fondo, ni a una cultura, ni a una formación, ni a un aprendizaje. En esencia, uno es y nace filósofo por naturaleza. En el diálogo –mítico, por supuesto– entre Diógenes y Alejandro, que cuenta Dión Crisóstomo, el primero explica con claridad que no se llega a ser “rey”, en el sentido filosófico del término. Uno lo es, lo es por naturaleza porque nace como un hijo de Zeus.²⁴ En ese sentido, también Demonacte es una especie de hijo de Zeus. Un movimiento innato lo inclina naturalmente a la filosofía, lo cual no impide, se apresura a agregar Luciano, que sea un hombre culto. En cierto modo, no utilizó ese movimiento natural hacia la filosofía como un pretexto para ser inculto. Al contrario, leyó en abundancia a los poetas y aprendió mucho de ellos. Se familiarizó con los principios de la filosofía y, además, tomó la precaución de no encerrarse en una filosofía determinada, sino que se interesó en combinar, unos con otros, los mejores elementos de las diferentes filosofías. [Luciano] añade que Demonacte completó esa cultura literaria y filosófica con entrenamientos de resistencia física, no por ciertos ejercicios gimnásticos como los que pueden hacerse en la educación aristocrática, sino entrenamientos que permiten resistir a la privación y el sufrimiento: entrenamientos físicos en el frío, el hambre. En su retrato, Luciano hace hincapié en otro rasgo que muestra a las claras la existencia de un verdadero y buen cinismo que él mismo es capaz de reconocer. En efecto, presenta a Demonacte como una suerte de práctico de la verdad, un práctico de la verdad que se ha consagrado durante toda su vida a la libertad (*eleutheria*) y la *parrhesía*, y que da a todos el ejemplo del conocimiento de sí. Pero esa inquietud por la verdad no adopta en él, según Luciano, la forma

²³ Luciano de Samosata, “Démonax”, § 3, en *Œuvres complètes... op. cit.*, vol. 2, p. 525.

²⁴ Dión Crisóstomo, “Sur la royauté”, discurso IV, §§ 21-23, en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, trad. de L. Paquet, París, Le Livre de Poche, 1992, pp. 205 y 206 [trad. esp.: “De la realeza (IV)”, en *Discursos*, vol. 1: I-XI, Madrid, Gredos, 1998].

de la violencia, la agresión, el insulto, como en tantos cínicos.²⁵ Como buen médico de los seres humanos, que se preocupa por curar su alma, Demonacte se habría valido de la dulzura y, aunque desdeñoso de las riquezas y los honores, se habría interesado en participar de la vida de la ciudad.²⁶ Este retrato termina con la evocación de un Demonacte ya envejecido: en el umbral de la muerte, acogido, contenido, sostenido, alimentado por los diferentes ciudadanos de Atenas, recibido en las casas y dador a cada quien de los consejos necesarios o útiles para asegurar ora la paz y la buena armonía en las familias, ora la paz y la buena armonía en la ciudad entera.²⁷ Hombre de la verdad, sin duda, hombre que jamás teme decirla —es evidente—, este Demonacte es al mismo tiempo una persona para la cual la práctica de la verdad es una práctica dulce, una práctica curativa y terapéutica, una práctica de paz y no de insultos y ataques.²⁸ Como ven, hasta Luciano puede presentar una descripción y una imagen positivas del cinismo.

Con un ánimo mucho más próximo a la inquietud filosófica, el emperador Juliano hace en su discurso "Contra el cínico Heraclio" el elogio de la verdadera filosofía cínica, que pretende encontrar [en] Diógenes y Crates, quienes habrían sido los auténticos fundadores de ese verdadero cinismo cuyo ejemplo estaría hoy sepultado por el olvido. Y entre las principales cualidades que reconoce a Diógenes y a Crates, y que oponen a ambos a lo que es el cinismo actual, Juliano destaca que en ellos no había distinción, diferencia, contradicción entre los actos y las palabras. Veamos un ejemplo de lo que dice Juliano:

²⁵ Luciano de Samosata, "Démonax", § 7, *op. cit.*, p. 526.

²⁶ *Ibid.*, §§ 3 ("desdeñoso de todos los bienes de este mundo") y 7, pp. 525 y 526.

²⁷ "Vivió cerca de cien años, sin enfermedades, sin dolor, sin importunar a nadie ni pedir nada, útil a sus amigos y sin haberse hecho ningún enemigo. Los atenienses y Grecia entera lo tenían en tan grande estima que los magistrados se ponían de pie a su paso y todo el mundo hacía silencio. Al final, ya en su vejez extrema, entraba sin ser invitado en cualquier casa y en ella cenaba y pasaba la noche. Los habitantes consideraban este incidente como la aparición de un dios y creían que un buen genio había acudido a visitar su morada. Cuando pasaba, las panaderas se lo disputaban y le rogaban que aceptara un pan: la que conseguía dárselo se estimaba muy dichosa. Aun los niños le llevaban frutas y lo llamaban padre" (*ibid.*, § 63, p. 534).

²⁸ "Jamás se lo oyó gritar, discutir con violencia, dejarse arrebatar por la ira cuando tenía que replicar. Perseguitaba los vicios, pero perdonaba a los culpables: quería que se tomara como modelo a los médicos, que curan las enfermedades, pero que no se encolerizan con los enfermos" (*ibid.*, § 7, p. 526).

¿Qué forma adoptaba pues el comercio con nuestros filósofos [Diógenes y Crates; Michel Foucault]? Sus actos precedían a sus palabras. Quienes honraban la pobreza [Diógenes y Crates; Michel Foucault] mostraban ser los primeros en menospreciar su patrimonio [referencia al hecho de que Crates habría abandonado todos los bienes heredados de su familia; Michel Foucault]; quienes se aferraban a la modestia [siempre Crates y Diógenes; Michel Foucault] eran los primeros en practicar la simplicidad en todo; quienes apartaban de la vida de los otros la pompa teatral y la arrogancia eran los primeros en vivir en las plazas públicas y los recintos consagrados a los dioses. Antes de hacer una guerra de palabra contra el libertinaje, lo combatían por sus actos y probaban con los hechos, y no con vociferaciones, que es posible reinar con Zeus cuando no tenemos casi ninguna necesidad y el cuerpo no nos importuna.²⁹

Hay por tanto un verdadero cinismo: el que expresaron en sus palabras, pero sobre todo en sus actos, Crates y Diógenes.

No sólo está ese cinismo primitivo, al que Juliano se refiere y rinde homenaje sino que el emperador —y esto es interesante— también hace de él una especie de filosofía universal, válida para todo el mundo y a la vez al alcance de todos. El pasaje en cuestión está en el segundo discurso (“Contra los cínicos incultos”), y dice así:

En cuanto a mí, que deseo hablar con deferencia de los dioses y de quienes se encaminaron hacia la vida divina, estoy convencido de que aun antes de él [se refiere a Heracles, a quien acaba de erigir, conforme a la tradición cínica, en el fundador mismo de la filosofía, y sobre todo de la filosofía ascética; Michel Foucault] hubo —no sólo entre los helenos, sino también entre los bárbaros— hombres que profesaron esta filosofía [esta filosofía cínica cuyo núcleo se encuentra, a su entender, en Crates y Diógenes, antes de éstos en Heracles y antes de éste: hubo por doquier, entre los helenos y los bárbaros, hombres que profesaron esta filosofía; Michel Foucault], que es, según me parece, universal y enteramente universal y no exige ningún estudio específico. Sólo basta con elegir lo que es honesto por deseo de la virtud y aversión al vicio; tampoco es necesario abrir millares de volúmenes, puesto que, se dice, “la erudición no da el ingenio”. No hay que plegarse a otra disciplina que la sostenida, en su diversidad, por los adeptos de las demás escuelas filosóficas.³⁰

²⁹ Juliano (el emperador), “Contre Héracléios”, 214b-c, § 9, *op. cit.*, pp. 56 y 57.

³⁰ Juliano (el emperador), “Contre les cyniques ignorants”, 187c-d, § 8, en *Oeuvres complètes*, *op. cit.*, p. 153 [trad. esp.: “Contra los cínicos incultos”, en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 2002].

Como ven, entonces, esta representación del cinismo, tardía pero muy significativa, es de sumo interés. En ella, el cinismo aparece como una filosofía absolutamente antigua, porque se remonta, más allá de las filosofías señaladas en términos históricos o pseudohistóricos, como Diógenes o Crates, hasta Heracles. Detrás de éste se remonta a los hombres, a todos los hombres, sean helenos o bárbaros. Universalidad cultural, si se quiere, al mismo tiempo que antigüedad. Segundo, para adquirir esta filosofía, tan antigua y universal, no hay que hacer estudios particulares o especiales. Muy pocas cosas en el orden de los conocimientos: la práctica de unas cuantas virtudes elementales, en definitiva, que todo el mundo puede conocer y a las que todo el mundo puede aplicarse: eso basta para constituir el núcleo mismo del cinismo. Tercera idea: esa antigüedad, esa universalidad, esa facilidad de acceso son a la vez una suerte de sincretismo filosófico, porque basta con extraer de cada una de las filosofías existentes cierto núcleo elemental relacionado con la práctica de las virtudes para llegar finalmente a la modalidad cínica de la existencia. En ese punto, el cinismo aparece como el universal de la filosofía, su universal y sin duda también su banalidad. Pero, como se darán cuenta, tropezamos aquí con una paradoja muy curiosa porque, por un lado, hemos visto que el cinismo se describe como una forma de existencia muy particular, al margen de las instituciones, las leyes, los grupos sociales más reconocidos: el cínico es alguien que está verdaderamente al margen de la sociedad y circula alrededor de la sociedad misma, sin que ésta acepte recibirlo. El cínico es un paria, un vagabundo. Y al mismo tiempo, el cinismo aparece como el núcleo universal de la filosofía. Está en el corazón de la filosofía y el cínico deambula en torno de la sociedad sin ser admitido en ella. Paradoja interesante. Uno tiene la impresión de que, con respecto al cinismo, las personas que, en el período imperial, incluso tardío, se interesaban en la filosofía, tenían una actitud dual. Por una parte, intento de discriminar y suprimir cierta forma de práctica cínica. Y, por otra, esfuerzo por extraer de esa práctica cínica o de otras prácticas filosóficas un núcleo determinado, reconocido como la esencia, y la esencia inconfundible, pura, del propio cinismo.

Ese esfuerzo de discriminación, reiterado sin cesar, entre un cinismo impostor y un verdadero cinismo, entre un cinismo descarriado y un núcleo de cinismo esencial, me parece bastante singular. Sin embargo, persisten muchos signos de interrogación. Puesto que podríamos encontrar una actitud similar con referencia a otras filosofías. Por ejemplo, [en lo concerniente a] los epicúreos, se había tomado la costumbre de distinguir con cuidado la lección del

primer maestro, Epicuro, y la manera como los discípulos, los discípulos descarriados, llevaban a la práctica el epicureísmo. Pero en lo que respecta al cinismo, me parece que estamos ante algo un tanto diferente y, a mi criterio, harto singular en la historia de la filosofía antigua. En efecto, no se trata meramente de distinguir la primera lección (la del maestro) y, luego, la tergiversación y el olvido con que los discípulos pudieron afectarla. Con respecto al cinismo, se procura por una parte expulsar al cínico y su modo de existencia del campo de la filosofía honorable y reconocida, pero esa expulsión no se puede llevar a cabo sin hacer al mismo tiempo referencia a un cinismo universalmente válido, y sin afirmarse uno mismo como cínico y representante del verdadero cinismo. La crítica del cinismo se hace siempre en nombre de un cinismo esencial. Ustedes bien saben, después de todo, que ese tipo de procedimiento, aunque bastante singular en la Antigüedad, se retomó con frecuencia. Conocen o han conocido, al menos durante los años recientes, ese mismo fenómeno cuando la crítica del socialismo sólo podía hacerse en nombre del socialismo, de un socialismo esencial. Sea como fuere, tenemos esta forma de elaboración de un pensamiento bastante singular.

Tercera razón, que hace difícil y singular el estudio del cinismo antiguo: el hecho de que la tradición cínica no contenga textos teóricos, o contenga muy pocos. Digamos, en todo caso, que la armazón doctrinal del cinismo parece haber sido sumamente rudimentaria. Ese carácter rudimentario debe asociarse, sin duda, a la forma popular de esta filosofía. Con referencia al vínculo entre el carácter rudimentario de la teoría y la forma popular de la filosofía, no hace falta preguntarse si por ser popular esta última estaba condenada a semejante simplicidad doctrinal o, a la inversa, si la rusticidad teórica del cinismo hace de éste una filosofía popular y permite su implantación social bastante amplia. El hecho, en todo caso, está atestiguado: el cinismo fue una filosofía, por un lado, de implantación social amplia, y por otro, de armazón teórica restringida, exigua y elemental.

Algunas palabras sobre estos dos aspectos del cinismo. El primero, el carácter popular de esta filosofía, cuenta con el respaldo de muchos testimonios. Sabemos que, por sus discursos y sus intervenciones, se dirigía a un gran público, por consiguiente poco instruido, y su mismo reclutamiento se hacía al margen de las elites cultas que se dedicaban habitualmente a la filosofía. Hemos visto el [relato] de Luciano, extraído de "Los fugitivos", en el que la Filosofía cuenta el nacimiento del cinismo; se dice a las claras que las personas que se dedicaron

a éste eran gente ocupada desde la infancia en trabajos rústicos, obligada a ganar su salario y ejercer oficios adecuados a su condición. Eran —y en este punto Luciano muestra una precisión extrema— zapateros, carpinteros, bataneros, cardadores de lana. Y Luciano alude a una especie de ambición política y social para explicar el interés de esas personas por la filosofía: al ver el respeto que rodeaba a los verdaderos discípulos de la verdadera filosofía, al ver lo bien que se recibía a esos filósofos, cómo se toleraba su franqueza, cómo se buscaba su amistad, cómo se escuchaban sus consejos, esas personas, en realidad simples zapateros, carpinteros, bataneros y cardadores de lana, decidieron hacerse filósofos o, mejor, imitar el género, el estilo de la vida filosófica. El testimonio muestra con sobrada claridad la manera como se percibía, en forma crítica, el carácter popular del cinismo.

Acerca del reclutamiento y el carácter popular del cinismo tenemos otro texto interesante. En Dión Crisóstomo (discurso 32)³¹ encontramos una descripción sin duda mucho más confiable, desde el punto de vista histórico, que esta sátira de Luciano. Se trata de un discurso dirigido por Dión a los habitantes de Alejandría para reprocharles [no escuchar la verdad], referencia a la desventura de Atenas, cuando los atenienses se mostraron incapaces de escuchar las verdades que se les decían. Dión Crisóstomo (siglo II d. C.) pronuncia una alocución ante los habitantes de Alejandría, en la que les dice: tampoco ustedes escuchan la verdad. Pero no la escuchan, sin lugar a dudas, por una primera razón que es que nadie les dice esa verdad. Nadie la dice porque los que podrían o deberían decírla no ejercen su oficio como es preciso. Y Dión distingue tres categorías de filósofos; hoy diríamos, poco más o menos, tres categorías de intelectuales. Están los intelectuales o filósofos que se callan, y se callan porque creen que no se puede convencer a la multitud y, por más que se empleen frente a ella y con destino a ella los argumentos más apremiantes, jamás será capaz de escuchar. Por consiguiente, éstos se retiran a sus casas y se callan. La segunda categoría de filósofos es la de quienes reservan sus palabras para las salas de los tribunales y de conferencias y un público selecto, y se niegan a afrontar al público en general, dirigirse a la ciudad como tal. Hay una tercera categoría de

³¹ Dión Crisóstomo, "To the People of Alexandria", discurso 32, §§ 8-12, en *Discourses*, vol. 3: 31-36, ed. de J. W. Cohoon, trad. de J. W. Cohoon y H. L. Crosby, Londres y Cambridge (MA), Harvard University Press, 1940, pp. 178-183 [trad. esp.: "Al pueblo de Alejandría", en *Discursos*, vol. 2: XII-XXXV, Madrid, Gredos, 1989].

filósofos a los que Dión, esta vez, menciona por su nombre (no dice quiénes son los dos primeros grupos): los cínicos. Describe a estos cínicos, apostados en la esquina de las calles, en las avenidas, en las puertas del templo, tendiendo la escudilla, pidiendo y jugando con la credulidad de los pilluelos, los marineros y gente de este tipo, encadenando una tras otra sus bufonadas groseras e infligiendo de tal modo, prosigue Dión Crisóstomo, el mayor perjuicio a la verdadera filosofía, pues hacen que la gente se ría de ella (así como puede echarse a perder toda una enseñanza si se induce a los niños a reírse de su maestro). Aquí tenemos otro retrato del cinismo y de la práctica cínica como práctica popular que tiene por escenario lugares bien precisos y particulares: las calles, las puertas de los templos. El cínico mendiga. ¿Y a quién se dirige? ¿A quién convence? ¿Cuál es su público? Pilluelos, marineros, gente de esa clase.

En consecuencia, el cinismo parece haber sido, al menos en gran parte de sus dimensiones, una filosofía popular. Y en esa medida, se comprende su pobreza teórica. Pero al margen o en correlación con ello, había en el interior mismo de la doctrina cínica cierta justificación de esa pobreza teórica y de la endebles, la banalidad de la enseñanza doctrinal que se impartía; los dos aspectos (endebles doctrinal y reclutamiento popular) remiten uno a otro [por] una especie de inducción circular.

Que la filosofía debe, no sólo puede sino debe, tener una estructura doctrinal limitada, pobre, esquemática, es lo que los cínicos afirmaban por una serie de razones, razones tocantes a la concepción misma que ellos se hacían de la vida filosófica y de la relación existente entre ésta y la enseñanza de la filosofía. En efecto, para los cínicos, la enseñanza filosófica no tenía en esencia la función de transmitir conocimientos sino, sobre todo y ante todo, de dar a los individuos a quienes se formaba una instrucción a la vez intelectual y moral. Se trataba de armarlos para la vida, para que pudiesen así afrontar los acontecimientos. De esta concepción de la enseñanza como transmisión de una armazón para la vida y no de un conjunto de conocimientos, Diógenes Laercio da un ejemplo cuando explica cómo concebía Diógenes el Cínico la enseñanza que debía dar a los hijos de Jeniades, quien lo había comprado como esclavo. A su pregunta: en verdad quiero comprarte, pero ¿qué sabes hacer?, Diógenes había respondido: sé mandar.³² Y ante esta respuesta parresíastica, Jeniades, como reacción, había

³² "Menipo, en su 'Venta de Diógenes', dice que al filósofo, prisionero y puesto en venta, le preguntaron qué sabía hacer. Respondió: 'Mandar hombres', y dijo al pregonero: 'Pregona este

dicho: pues bien, educarás a mis hijos. Diógenes Laercio cuenta la leyenda de la educación de los hijos de Jeniades a cargo de Diógenes. ¿Y en qué consiste esa enseñanza? El texto comienza por decir que Diógenes el Cínico había enseñado a los hijos de Jeniades todas las ciencias. Lo cual parecería indicarnos una educación de tipo enciclopédico, como podía encontrársela en otras escuelas filosóficas, en particular entre los platónicos o los peripatéticos. Pero Diógenes Laercio se apresura a añadir: Diógenes había enseñado todas esas ciencias a los hijos de Jeniades bajo la forma de resúmenes y compendios, con el fin de que las retuvieran con mayor facilidad.³³ Es decir que las ciencias no se aprenden en todo su desarrollo, sino en los principios esenciales que son necesarios y suficientes para vivir como es debido. Esta enseñanza se completaba mediante todo un aprendizaje de la resistencia. Era menester que los hijos de Jeniades fueran capaces de servirse por sí mismos, esto es, sin la necesidad de recurrir [a] sirvientes y esclavos. Es el aprendizaje de la independencia. Diógenes les había enseñado a no llevar jamás otra cosa que ropa muy simple, sin túnicas ni zapatos. También les había enseñado a cazar —referencia, sin duda, a la enseñanza espartana—, que permite justamente a la gente desenvolverse sola, ser independiente, practicar la autarquía. Uno se alimenta de lo que cobra en la caza y mata. Les había enseñado igualmente un porte físico, una actitud física rigurosa en extremo. Para tener derecho a caminar por la calle, los hijos de Jeniades debían hacerlo con los ojos bajos y sin dirigir la palabra a nadie. Este tipo de aprendizaje, aprendizaje de resistencia, de combate, aprendizaje bajo la forma de una armazón dada para la existencia, caracteriza la enseñanza cínica. Por añadidura, si damos crédito al mismo Diógenes Laercio, los cínicos habían desalojado del dominio de la filosofía la lógica y la física. Sólo consideraban como principio

anuncio: ¿quiere alguien comprarse un maestro?" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro vi, § 29, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, pp. 710 y 711 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007]).

³³ Foucault sigue aquí la vieja traducción de R. Genaille: "Esos niños aprendieron también numerosos pasajes de los poetas, de los prosistas e incluso de los escritos de Diógenes, que les presentaba resúmenes y compendios de cada ciencia, para hacérselos retener con mayor facilidad" (Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, vol. 1, p. 17). La nueva traducción de M.-O. Goulet-Cazé dice: "Esos niños retenían de memoria varios pasajes de poetas, de prosistas y de las obras del propio Diógenes; éste los hacía ejercitarse en cualquier procedimiento que permitiera recordar rápido y bien" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 31, *op. cit.*, p. 712).

verdaderamente filosófico la moral.³⁴ Y, entre las cosas que enseñaban, habían excluido, suprimido la geometría y la música. Diógenes Laercio cita unas palabras de Diógenes el Cínico que replica, a uno que quería enseñarle música, con estos dos versos: “Los hombres gobiernan las vidas y las casas mediante sabios pensamientos, y no por melodías de lira y gorjeos”.³⁵

Encontramos la teoría, o en todo caso el desarrollo de esta concepción de la enseñanza cínica como formación y armazón para la vida en un texto importante de Séneca. Al comienzo del libro VII del *De beneficiis*, éste cuenta cómo concebía Demetrio el aprendizaje de las ciencias. Les pido perdón, como la biblioteca estaba cerrada, les leo esto en una mala traducción, pero no es demasiado grave:

Demetrio el Cínico, gran hombre a mi parecer, aun en comparación con los más grandes, suele decir con razón que es más provechoso conocer una pequeña cantidad de sabios preceptos que uno tenga a su alcance y pueda usar que aprender muchos que no tenga a mano. Así como un hábil luchador no es aquel que ha aprendido todas las tomas y todas las complicaciones de movimientos cuyo uso es poco habitual en el combate, sino aquel que, luego de ejercitarse largamente y con cuidado en una o dos de ellas, escruta atento la oportunidad de aplicarlas. En efecto, no le importa saber mucho, con tal de saber lo suficiente para vencer; así, en este estudio, hay muchas cosas que agradan, pero muy pocas que aseguran la victoria.

En esencia, la enseñanza es pues una enseñanza de lucha, que debe instruir en lo que es necesario en la lucha e indispensable para alcanzar la victoria. Sobre esa base, Demetrio, citado por Séneca, muestra que aquello que en la naturaleza es difícil de conocer sólo está oculto, en el fondo, porque su conocimiento es inútil para la vida. Es inútil saber, por ejemplo, cuál es el origen de las tempestades o por qué hay gemelos. No conocemos esas cosas, y sería muy difícil conocerlas. Están ocultas porque no sirven para nada. En cambio, todo lo que es necesario para la existencia, necesario para esa lucha en la cual debe consis-

³⁴ “[Los cínicos] sostienen que hay que rechazar el lugar lógico y el lugar físico, al igual que Aristón de Quíos, y aplicarse únicamente al lugar ético” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...* libro VI, § 103, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 766).

³⁵ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines...*, *op. cit.* (trad. de R. Genaille), p. 48; *Vies et doctrines...* libro VI, § 104, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 767.

tir la vida cínica, está a disposición de todo el mundo. Así, la naturaleza ha dispuesto a nuestro alrededor las cosas más familiares y evidentes para que las aprendamos y podamos valernos de ellas. La enseñanza cínica es una enseñanza simple, una enseñanza práctica. Es una enseñanza de la que los propios cínicos decían que consistía en un atajo, un camino corto. Se repite muy a menudo que la doctrina cínica es un atajo hacia la virtud, un camino corto (*syntomos hodós*). Esta idea era tan característica del cinismo que, en la definición que la *Suda* propone de éste, [lo presenta] como el camino corto hacia la virtud.³⁶

Esta noción de camino corto hacia la virtud, que elude la enseñanza prolongada y teórica, es interesante. En primer lugar, porque se inscribe en la larga historia que sin duda habría que hacer de esta figura, tan frecuente en el pensamiento filosófico y en la espiritualidad de Occidente: la figura de los dos caminos. La encontramos con suma frecuencia; podemos decir que es constante. Tenemos la distinción entre los dos caminos en el poema de Parménides. El primer camino dice que el Ser es, y este camino es el de la certeza, porque acompaña la verdad. El otro camino dice que el Ser no es. Este camino, dice Parménides, es el estrecho sendero en que nada puede aprenderse.³⁷ Encontramos también una imagen de los dos caminos, con una significación diferente, en el relato mítico de Pródico en el libro II de los *Recuerdos de Sócrates* de Jenofonte. Pródico contaba que, en un momento dado, Heracles se había encontrado en la encrucijada de dos caminos: el camino duro y difícil de la austeridad, pero que lleva finalmente a la dicha verdadera y estable, y el camino fácil, el del desenfreno, los placeres incesantes, en el cual no se puede llegar jamás a una dicha estable y definitiva porque los placeres desaparecen sin cesar, se mezclan con el sufrimiento y es preciso renovarlos.³⁸ El tema de los dos caminos es muy frecuente en la Antigüedad, pero también en los primeros tiempos del cristia-

³⁶ La *Suda* es una enciclopedia bizantina de fines del siglo IX, cuyo presunto autor es un lexicógrafo griego muy erudito llamado Suidas.

³⁷ "Voy a decirte cuáles son los únicos dos caminos de investigación que pueden concebirse: el primero —que es y no es posible que no sea— es el camino en el cual debe confiarse, pues sigue la Verdad. El segundo, a saber, que no es y que el no ser es necesario, ese camino, te digo, no es más que un sendero donde no se encuentra absolutamente nada en lo cual confiar" (Parménides, *Le Poème de Parménide, présenté par Jean Beaufret*, II, trad. de J. Beaufret, París, PUF, 1955 [trad. esp.: *Poema: fragmentos y tradición textual*, Madrid, Istmo, 2007]).

³⁸ Jenofonte, *Mémorables*, II, 1, 21-34, en *Œuvres complètes*, vol. 3, trad. de P. Chambry, París, Garnier Frères, 1935, pp. 320-323 [trad. esp.: *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993].

nismo. La *Didaché*, un texto tan característico del cristianismo arcaico, comienza asimismo con la distinción de los dos caminos, pero no son ni los de Parménides ni los de Heracles o Pródico. Son el camino de la vida y el camino de la muerte. El texto empieza así: "Hay dos caminos: uno de la vida, otro de la muerte; pero hay una gran diferencia entre ambos".³⁹

También los cínicos tenían una concepción de los dos caminos, pero que no se asemeja ni a la de Parménides, ni a la de Pródico, ni, desde luego, a la distinción futura que hallaremos en el cristianismo primitivo. Hay dos caminos, uno largo, relativamente fácil, que no exige muchos esfuerzos y es el camino por el cual se llega a la virtud a través del *logos*, es decir, de los discursos y su aprendizaje (aprendizaje escolar y doctrinal). Y, por otro lado, está el camino corto, que es el camino difícil, el camino arduo que asciende directamente hacia la cumbre a costa de muchos obstáculos y es, en cierto modo, el camino mudo. En todo caso, es el camino del ejercicio, el camino de la *áskesis*, el camino de las prácticas de despojamiento y resistencia. Muchos textos cínicos se refieren a esta distinción de los dos caminos. Encontrarán una alusión a ella en Diógenes Laercio, el acápite 104 de la vida de Diógenes el Cínico. También verán una referencia en el *Amatorius* de Plutarco.⁴⁰ Y una descripción bastante extensa en una pseudo carta de Crates, un texto evidentemente apócrifo. Crates era el primer discípulo de Diógenes, y en el siglo I de nuestra era, sin duda, se pusieron en circulación unas cuantas cartas apócrifas de uno u otro. Esos textos son característicos, no, claro está, de lo que Crates y Diógenes habían podido decir o pensar, sino del cinismo tal y como se lo reconocía, valoraba, aceptaba, tal y como circulaba en los comienzos del Imperio. En esa pseudo carta de Crates (la carta 21), vemos la siguiente caracterización de los dos caminos: largo es el camino que conduce a la felicidad por el discurso (por ende: el camino del discurso es el camino largo). El que pasa por los ejercicios cotidianos es un atajo (*syntonos*). Pero muchos de los que persiguen la misma meta que los perros (los filósofos cínicos),

³⁹ *La Doctrine des Douze Apôtres: Didachè*, presentación y trad. de W. Rordorf y A. Tuilier, París, Cerf, 1978, p. 141 [trad. esp.: *Didaché – Doctrina Apostolorum*, Madrid, Ciudad Nueva, 1992].

⁴⁰ "Así atraído, el amante salva una gran distancia en un instante, como si lo hiciera por ese camino 'de trayecto a la vez recto y corto' que los filósofos cínicos dicen haber hallado y que llevaría hacia la virtud" (Plutarco, *Dialogue sur l'amour*, tratado 47, 759c, trad. de M. Cuvigny, en *Œuvres morales*, vol. 10, París, Les Belles Lettres, 1980, p. 75 [trad. esp.: *Erótico*, en *Obras morales y de costumbres*, vol. 10, Madrid, Gredos, 2003]).

cuando comprueban la dificultad de ese camino, rehúyen a quienes lo invocan. No saben convertirse en perros por ese camino, pues, por naturaleza, el ejercicio es mucho más eficaz que el discurso mismo.⁴¹ Camino corto: el camino del ejercicio. Camino largo: el camino del discurso. Comprenderán, por consiguiente, cómo y por qué la doctrina cínica es tan difícil de identificar, toda vez que la transmisión de la vida cínica se hace en esencia por el camino corto, sin discursos, que era el del ejercicio y el aprendizaje.

Para terminar, la última razón, que se relaciona además con la anterior y hace singular el caso del cinismo y difícil su estudio, es que el cinismo tuvo un modo de tradicionalidad bastante particular. Quiero decir lo siguiente: dado que, como acabamos de ver, no se preocupan tanto por enseñar una doctrina como por transmitir esquemas, y bien, los cínicos se valen, para la transmisión de esos esquemas de vida, menos de una enseñanza teórica, dogmática, que de modelos, relatos, anécdotas, ejemplos. Esos ejemplos, anécdotas, relatos se atribuyen sea a figuras históricas precisas, sea a padres fundadores —como Crates y Diógenes, que existieron, a no dudar, pero cuya realidad histórica quedó cubierta a continuación por elementos narrativos completamente ficticios, de tal modo que es muy difícil recuperar el núcleo mismo de su doctrina—, sea incluso a figuras del todo legendarias y míticas como Heracles. Como consecuencia, en virtud de esa transmisión de los esquemas de vida mediante los ejemplos y las anécdotas, es muy difícil, como imaginarán, conocer lo que pudo ser la doctrina cínica y hasta la historia del cinismo y el encadenamiento de las figuras históricas que la escandieron. Pero a través de esas incertidumbres sobre la historia del cinismo y la realidad de su doctrina, me parece que, [en] la manera que tenía de transmitirse por los ejemplos y las anécdotas, la enseñanza

⁴¹ "Aprenderás igualmente en lo tocante al resto de las cosas a comportarte así, acostumbrándote a no temer en vez de limitarte a razonar: largo es, en efecto, el camino de la dicha cuando se pasa por el razonamiento, mientras que el ejercicio, que pasa por los actos de la vida cotidiana, ofrece un atajo. Pero la mayoría, aunque persigue el mismo fin que los perros, huye de quienes la interpelan cuando advierte la dificultad del asunto. Por este camino, sin embargo, no se llega a ser perro, hay que serlo de nacimiento: puesto que el ejercicio, por naturaleza, es mucho más eficaz que ese camino" (Diógenes y Crates, *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, carta núm. 21 de Crates, trad. de G. Rombi y D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998, p. 22; en la época, Michel Foucault podía consultar el texto griego en Rudolph Hercher [comp.], *Epistolographi Graeci: recensuit, recognovit, adnotatione critica et indicibus instruxit Rudolphus Hercher; accedunt Francisci Boissonadii, ad Syneisium notae ineditae*, París, Firmin Didot, 1873, pp. 208-217).

cínica encontró, propuso un modo de tradicionalidad que es interesante y fue importante. Esta tradicionalidad de la enseñanza cínica, que pasaba por modelos de comportamiento, matrices de actitudes, pues bien, adoptaba la forma ya fuera de anécdotas breves que se denominaban *khreiai* y que contaban, en algunas palabras, un gesto, una réplica, la actitud de un cínico en una situación determinada, ya fuera de *apomnemonéumata* (recuerdos),⁴² relatos más largos en los cuales se refería todo un episodio de la vida cínica. Había también chistes, anécdotas, que se llamaban *paignía*, anécdotas que hacían reír (*paizein*) y eran una suerte de *khreiai*, pero graciosas, irónicas.⁴³

Esta forma de transmisión de los esquemas de conducta, a través de anécdotas ejemplares, fundó una tradicionalidad muy diferente de la que podríamos calificar de doctrinal. En efecto, ¿en qué consiste la tradicionalidad doctrinal? Pues bien, en la Antigüedad consistió en la reactualización de un núcleo de pensamiento olvidado y desconocido, con el objetivo de hacer de él, al reactualizarlo, el punto de partida y el principio de autoridad de un pensamiento que se da en una relación, a la vez variable y compleja, de identidad, de alteridad con el pensamiento inicial. Esta tradicionalidad de enseñanza, esta tradicionalidad doctrinal, fue desde luego muy importante para la transmisión de doctrinas filosóficas como el platonismo y el aristotelismo, el estoicismo hasta cierto punto, ya mucho menos el epicureísmo y casi nada el cinismo.

Junto a ello, el cinismo —y también, hay que decirlo, en cierta medida el epicureísmo— practicó lo que podríamos llamar no una tradicionalidad de doctrina, sino una tradicionalidad de existencia. Y la tradicionalidad de existencia se fija como objetivo no la reactualización de un núcleo de pensamiento primigenio, sino la rememoración de los elementos y episodios de vida —de la vida de alguien que tuvo existencia real o mítica, sin que, en el fondo, la distinción tenga importancia alguna—, elementos y episodios que ahora se trata de imitar, a los cuales es preciso volver a dar vida, no porque hayan sido olvidados como

⁴² La *apomnemonéuma* evoca también un gesto memorable (véase el título [en francés] del libro de Jenofonte sobre Sócrates: *Mémorables, esto es, Tu Apomnemonéumata*).

⁴³ Sobre todos estos géneros, y particularmente la *khreia*, véanse Manuel Alexandre (h.), "The *chreia* in Greco-Roman Education", en *Ktèma: civilisations de l'Orient, de la Grèce et de la Rome antiques*, 14, 1989, pp. 161-168; Ronald F. Hock, *The Chreia in Ancient Rhetoric*, vol. 1: *The Progymnasmata*, Atlanta (Georgia), Scholars Press, 1986, y Ronald F. Hock y Edward N. O'Neil (comps.), *The Chreia and Ancient Rhetoric: Classroom Exercises*, Atlanta (Georgia), Society of Biblical Literature, 2002.

en la tradicionalidad doctrinal, sino porque hoy ya no estamos a la altura de esos ejemplos, porque un declive, un debilitamiento, una decadencia nos han hecho perder la posibilidad de hacer otro tanto. Digamos, de manera esquemática, que la tradicionalidad doctrinal permite mantener o retener un sentido más allá del olvido. La tradicionalidad de existencia permite, en cambio, recuperar la fuerza de una conducta más allá de un debilitamiento moral.

Esa tradicionalidad de existencia, tan distinta de la tradicionalidad de doctrina, fue sin duda importante en varias de las sectas filosóficas —e incluso, hasta cierto punto, en todas ellas—, pero su manera de transigir y combinarse con la tradicionalidad de doctrina no es la misma. Está claro que, en el platonismo o el aristotelismo, esta última tradicionalidad fue la parte esencial, y la tradicionalidad de existencia, por conducto de la transmisión de los ejemplos de vida, sólo tuvo un papel muy limitado. En el estoicismo, en el epicureísmo, la combinación entre tradicionalidad de doctrina y tradicionalidad de existencia fue más equilibrada, ya tuviera más importancia la primera o fuera un poco más importante la segunda. Pero en el caso de la tradicionalidad cínica, se impuso con mucha amplitud la forma de la tradicionalidad de existencia, que canceló casi por completo o tornó inútil la tradicionalidad de doctrina. Y a través de esa tradicionalidad de existencia vemos aparecer —es muy claro en los cínicos, mucho más que en cualquier otra forma de filosofía, e incluso mucho más que en el epicureísmo o el estoicismo— esa figura tan importante que es la del héroe filosófico.

El héroe filosófico es diferente del sabio, del sabio tradicional, del sabio de la alta Antigüedad, tal y como podía vérselo en Solón o en Heráclito. El héroe filosófico ya no es el sabio, pero no es todavía el santo o el asceta del cristianismo. Entre el sabio de la tradición arcaica —el hombre divino— y el asceta de los últimos siglos de la Antigüedad, el héroe filosófico representa [cierto] modo de vida que fue de extrema importancia en la época misma en que se constituía, en que [ese] modelo se transmitía, habida cuenta de que esta figura del héroe filosófico modeló una serie de existencias, representó una especie de matriz práctica para la actitud filosófica. Pueden entender entonces por qué el cinismo constituyó, desempeñó el papel, que vemos con tanta claridad en Juliano, de algo así como una suerte de esencia, de lugar común de toda filosofía posible. Era precisamente la forma del heroísmo filosófico bajo su aspecto más general, más rudimentario, pero a la vez, también más exigente. El cinismo como esencia del heroísmo filosófico: esta concepción recorrió toda la Antigüedad e hizo de aquél, fuera cual fuese su pobreza teórica, un acontecimiento importante

en la historia, no sólo de las formas de vida, sino del pensamiento. El heroísmo filosófico, la vida filosófica como vida heroica, es algo que esta tradición cínica inscribió y transmitió.

Al mismo tiempo, pues, que el cinismo informó esa imagen del héroe filosófico, al mismo tiempo que afirmó sus valores, tuvo, por eso mismo, una influencia considerable sobre lo que se desarrollaría [bajo la forma de un] asctismo cristiano arraigado, en medida no desdeñable, en [ese modelo] de heroísmo. Este heroísmo filosófico constituyó lo que podríamos llamar un legendario, una leyenda filosófica que modeló de determinada manera la concepción y la práctica de la vida filosófica en Occidente y hasta nuestros días. Sobre esa base es factible concebir la idea de una historia de la filosofía que pueda ser un poco distinta de la que se enseña tradicionalmente en la actualidad, una historia de la filosofía que no sea una historia de las doctrinas filosóficas, sino [de las] formas, los modos y los estilos de vida, una historia de la vida filosófica como problema filosófico, pero también como modo de ser y como forma a la vez de ética y heroísmo.

Indudablemente, esta historia de la filosofía como ética y heroísmo se interrumpiría en el momento, que ustedes conocen bien, en que la filosofía se convirtió en un oficio de profesor, es decir, a comienzos del siglo XIX. Pero, después de todo, hay que señalar que el momento en que la filosofía se convierte en un oficio de profesor y, por consiguiente, la vida filosófica, la ética filosófica, el heroísmo filosófico, el legendario filosófico ya no tienen razón de ser, y la filosofía sólo puede tener vigencia como un conjunto histórico de doctrinas; ese momento es también aquel en que la leyenda de la vida filosófica tiene su más elevada y última formulación literaria. Me refiero, por supuesto, al *Fausto* de Goethe.⁴⁴ El *Fausto* de Goethe me parece —o en todo caso puede interpretárselo así— la última gran imagen, pero también la mayor formulación del legendario filosófico tal y como se constituyó, se desarrolló y se sedimentó durante siglos en nuestro Occidente. El *Fausto* de Goethe es esa formulación última del legendario filosófico. La filosofía se convierte en un oficio de profesor, y en ese momento la vida filosófica desaparece. A menos que se quiera hacer recomenzar esa historia de la vida filosófica, del heroísmo filosófico, justamente en la misma época pero bajo una forma muy distinta, una forma

⁴⁴ Sobre este personaje, véase lo que ya decía Foucault en 1982 (Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 296 y 297).

desplazada. El heroísmo filosófico, la ética filosófica ya no van a encontrar lugar en la práctica misma de la filosofía, convertida en oficio de enseñanza, sino en esa otra forma de vida filosófica, desplazada y transformada, [o sea,] en el campo político: la vida revolucionaria. *Exit* Fausto y entra el revolucionario.

Eso es todo. Me extendí mucho. Dentro de un rato volveremos al problema del cinismo histórico y la cuestión de la verdadera vida entre los cínicos.

Clase del 7 de marzo de 1984

Segunda hora

El problema de la verdadera vida – Los cuatro sentidos de verdad: sin disimulación; sin mezcla; recto; inmutable – Los cuatro sentidos del verdadero amor en Platón – Los cuatro sentidos de la verdadera vida en Platón – La divisa de Diógenes: “Cambia el valor de la moneda”.

PERDÓNENME, ME EXTENDÍ UN POCO en esta presentación general del cinismo. Ahora querría volver al problema que me preocupa y me interesa, para y en el cual el cinismo tiene un papel, si no exclusivo, sí al menos importante. El problema es el siguiente. Como les dije la vez pasada, el cinismo se presenta en esencia como una forma determinada de *parrhesía*, decir veraz, pero que encuentra su instrumento, su lugar, su punto de surgimiento en la vida misma de quien debe manifestar así la verdad o decirla, bajo la forma de una manifestación de existencia. Todo lo que les dije hace un rato era una manera de recuperar, en las características generales del cinismo, los elementos que permiten comprender cómo [y] por qué el decir veraz del cínico asume, de modo privilegiado, la forma de la vida como testimonio de la verdad. Desde Diógenes, a quien Luciano atribuye la afirmación de que es el profeta de la verdad (para decirlo con toda exactitud, de la *parrhesía: prophetes parrhesias*),¹ hasta Gregorio Nacianceno cuando dice que Máximo, a la vez asceta cristiano y verdadero

¹ “Yo [Diógenes] quiero ser el intérprete de la verdad y la franqueza [*aletheias kai parrhesias prophetes*]” (Luciano de Samosata, *Les Sectes à l’encan*, § 8, en *Œuvres complètes de Lucien de Samosate*, trad. de E. Talbot, París, Hachette, 1912, vol. 1, p. 203 [trad. esp.: *Subasta de vidas*, Málaga, Secretariado de Publicaciones de la Universidad, 1988]; véase *supra*, nota 6 de la clase del 29 de febrero, primera hora).

filósofo, es *mártyron aletheias* (presta el testimonio, atestigua la verdad),² el cinismo aparece sin duda, de un extremo a otro, como esa manera de manifestar la verdad, practicar la aleturgia, la producción de verdad en la forma misma de la vida. Me parece que con ello encontré un tema —que merecería, desde luego, muchos otros planteamientos al margen de los que podemos hacer en este marco— que fue, con todo, muy importante en la filosofía antigua y en la espiritualidad cristiana, mucho menos, desde ya, en la filosofía contemporánea, pero sí, a buen seguro, en lo que podríamos llamar ética política desde el siglo XIX: el tema de la verdadera vida. ¿Qué es la verdadera vida? Habida cuenta de que nuestros marcos mentales y nuestra manera de pensar nos inducen a concebir, no sin unos cuantos problemas, cómo puede un enunciado ser verdadero o falso, cómo puede recibir un valor de verdad, ¿qué sentido puede darse a la expresión “verdadera vida”? Cuando se trata de la vida —podríamos decir lo mismo acerca de un comportamiento, un sentimiento, una actitud—, ¿cómo puede utilizarse la calificación de verdadero? ¿Qué es un verdadero sentimiento? ¿Qué es el verdadero amor? ¿Qué es la verdadera vida? Este problema de la verdadera vida fue absolutamente esencial en la historia de nuestro pensamiento filosófico o espiritual. Y es éste el tema al que me gustaría referirme de manera general, pero con el cinismo como punto de aplicación.

Ante todo —es lo que querría explicarles ahora—, ¿qué se entendía por “verdadera vida” en la filosofía griega, aun antes del cinismo o a su lado? Esta expresión se encuentra algunas veces, diría incluso que en cantidad no insignificante, en Platón. Antes de preguntarnos qué es la verdadera vida (*alethés bios*, *alethinós bios*), algunos recordatorios, extremadamente elementales, sobre la noción misma de verdad. *Alétheia*: la verdad. *Alethés*: verdadero. De manera general, en el pensamiento griego clásico, ¿qué se entiende por *alétheia*, qué es *alethés* (verdadero)? Creo que podemos —lo reitero: en forma muy esquemática, perdónenme— distinguir cuatro significaciones o ver cuatro formas en las cuales, según las cuales y a causa de las cuales puede decirse de algo que es verdadero.

Primero, es verdadero, claro está —perdón por recordarlo—, lo que no está oculto, disimulado. Estructura negativa del término —*a-létheia*, *a-lethés*— que encontramos tan a menudo en griego. La palabra *a-trekés*, por ejemplo, que quiere

² Gregorio Nacianceno, homilía 25, en *Discours*, trad. de J. Mossay, París, Cerf, 1981, col. “Sources chrétiennes”, núm. 284; véase *supra*, clase del 29 de febrero, primera hora.

decir recto, etimológicamente dice con toda precisión "no curvo". *Ne-mertés*, que quiere decir sincero, etimológicamente [significa] que no engaña, no embauca. Lo *a-lethés* es aquello que, al no estar oculto, disimulado, se muestra a la mirada en su totalidad; es lo completamente visible, sin parte alguna de sí mismo cubierta o sustraída. Primer valor de la palabra *alethés*. Pero se dirá también que es *alethés* (verdadero) no sólo lo que no está disimulado, sino lo que no recibe ninguna adición ni complemento, lo que no se somete a ninguna mezcla con otra cosa. Aquello cuyo ser no sólo no está cubierto y disimulado, sino que tampoco está alterado por un elemento que le sea ajeno y que, de ese modo, modifique y termine por disimular lo que es en realidad.*

Tercer sentido: es *alethés* lo que es recto (*euthýs*: directo). Esta rectitud se opone a los desvíos y los repliegues, que justamente la disimulan. El hecho de ser *euthýs*, para lo que es verdadero, se opone asimismo a la multiplicidad y a la mezcla que altera. Desde ese punto de vista, que *alethés* sea recto, que la *alétheia* (la verdad) sea también una rectitud, se deduce directamente del hecho de que la verdad carece de disimulo y no tiene ni multiplicidad ni mezcla. Será pues muy natural decir que una conducta, una manera de hacer, son *alethés* en cuanto son derechas, conformes a la rectitud, conformes a lo que es debido.

Cuarto y último sentido, cuarto valor del término *alethés*: es *alethés* lo que existe y se mantiene más allá de todo cambio, lo que persiste en la identidad, la inmutabilidad y la incorruptibilidad. Esa verdad no disimulada, esa verdad no mezclada, esa verdad recta, por el hecho de no tener desvíos, disimulaciones, mezclas, por carecer de curvas y perturbaciones (es bien derecha), puede mantenerse tal cual es, en su identidad inmutable e incorruptible.

Ésos son, de manera muy esquemática, los cuatro valores esenciales que podemos encontrar [en] estos términos, *alethés* y *alétheia*. Se darán cuenta entonces de que esta noción de verdad, con sus diferentes valores y su campo significativo, repartidos según esos cuatro ejes, es aplicable a muy otra cosa que a proposiciones o enunciados. Esta noción de verdad —en cuanto ésta es lo no disimulado, lo no mezclado, lo recto, lo inmóvil y lo incorruptible— es aplicable, sea en sus cuatro significaciones o en tal o cual de ellas, a maneras de ser, maneras de hacer, maneras de conducirse o formas de acción. Por otra parte,

* En el manuscrito, Foucault construye otro sentido de verdad, al que renuncia (pasaje tachado): "*Alethés* se opone asimismo a lo que no es más que reflejo, imagen, sombra, imitación, apariencia; es *alethés* lo que es adecuado a su esencia, lo que es idéntico".

la noción, con sus cuatro sentidos, se aplica al propio *logos*, al *logos* entendido no como proposición, enunciado, sino como una manera de hablar. El *logos alethés* no es un mero conjunto de proposiciones que resultan ser exactas y pueden recibir el valor de verdad. El *logos alethés* es una manera de hablar en la cual, primero, nada se disimula; en la cual, segundo, ni la falsedad, ni la opinión, ni la apariencia se mezclan con la verdad; [tercero,] es un discurso recto, un discurso conforme a las reglas y la ley, y por último, el *alethés logos* es un discurso que sigue siendo el mismo, no cambia, no se corrompe ni se altera, jamás es posible vencerlo, trastocarlo o refutarlo.

Pero también se darán cuenta de qué manera y por qué estas mismas palabras, *alethés* y *alétheia*, pueden aplicarse a otra cosa al margen del *logos*. Hay al menos un ámbito en el que la aplicación del calificativo de *alethés* tuvo gran importancia. Es preciso sin duda detenerse un poco en él, al menos a título de envite, para pensarlo, ya que esa calificación por la verdad tendrá, a buen seguro, una importancia considerable en la cultura occidental. Es simplemente la noción de *alethés eros* (el amor verdadero).³ El verdadero amor —noción extraña, singular, capital, por supuesto, en la filosofía platónica, pero de manera general en la ética griega—, ¿qué es? Pues bien, en el verdadero amor encontramos precisamente los valores de los que les hablaba hace un momento. En primer lugar, el verdadero amor es el que no disimula, y no disimula en dos sentidos. Ante todo, porque no tiene nada que disimular. No tiene nada de vergonzoso que deba ocultarse. No busca la sombra. Acepta y es tal que puede aceptar manifestarse siempre delante de testigos. Es también un amor que no disimula por sus fines. El verdadero amor no procura obtener del amado algo que oculte a los ojos del otro, pero sea su auténtico objetivo. No se vale de ardides ni rodeos con su destinatario. No disimula ante la mirada de los testigos, y tampoco ante la de la pareja. El verdadero amor es un amor sin disimulación. En segundo lugar, el verdadero amor es un amor sin mezcla, es decir, sin mezcla de placer y displacer. Es también un amor en el que no se mezclan el placer sensual y la amistad de las almas. En esa medida, es por tanto un amor puro, por no tener mezcla. En tercer lugar, el amor verdadero (*alethés eros*) es un amor conforme a lo que es recto, a lo que es justo. Es un amor directo (*euthýs*). No tiene nada

³ Cf. Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, vol. 2: *L'Usage des plaisirs*, Paris, Gallimard, 1984, cap. 5: "Le véritable amour", pp. 251-269 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986].

de contrario a la regla o la costumbre. Y para terminar, el verdadero amor es un amor que jamás está sometido al cambio o el devenir. Es un amor incorruptible que sigue siendo siempre el mismo.

Si tomamos la definición, la caracterización, el retrato del verdadero amor en los textos socráticos y platónicos, encontraremos en ellos, con mucha facilidad, esos cuatro valores de la *alétheia*. Y creo que esta definición del verdadero amor permite avanzar en la investigación de lo que es la vida verdadera (*alethés bios*), que constituye ahora nuestro problema. Por lo demás, no carece del todo de significación el hecho de que el verdadero amor haya sido, en la filosofía platónica —pero también [lo] será, como bien saben, en todo un sector, todo un territorio de la espiritualidad y la mística cristianas—, la forma por excelencia de la verdadera vida. El verdadero amor y la verdadera vida son dos cosas que, tradicionalmente, desde el platonismo, están hechos el uno para el otro, y el platonismo cristiano retomará con mucha amplitud este tema. Dejémoslo, aunque sería un campo de estudio muy interesante y muy vasto.

Llegamos ahora al *alethés bios*, que querría indicar ante todo al margen mismo de su acepción cínica y de la forma muy paradójica, muy curiosa que adopta en el cinismo. [O sea, la verdadera vida] tal y como aparece en los textos filosóficos de la época clásica, esencialmente en Platón, pero podríamos encontrar al menos sus rudimentos, menos interesantes, claro está, menos elaborados, en Jenofonte. Tomemos esta definición. No voy a tratar de tomar la noción de *alethés bios* en su elaboración filosófica última en Platón, sino en las significaciones obvias, corrientes que encontramos en los textos platónicos, al margen de cualquier elaboración filosófica específica.

El *alethés bios* es, en primer término, desde luego, una vida no disimulada, es decir, una vida que no oculta parte alguna de sombra. Es una vida tal que puede afrontar la plena luz y manifestarse sin reticencias a la mirada de todos. Una manera de ser y conducirse es verdadera y participa de la verdad, por lo tanto, si no esconde nada en cuanto a sus intenciones y sus fines. Encontramos una referencia a esta concepción de la verdadera vida, como vida que no disimula nada, en los acápites 364e-365a del *Hippias Menor*, donde se trata del famoso paralelo, la famosa oposición tantas veces reiterada entre Ulises y Aquiles. El texto citado en ese punto por Sócrates es un texto de la *Iliada*, en el canto IX, donde Aquiles, al dirigirse a Ulises y llamarlo "ingenioso Ulises" (*polymekhan' Odysseú*), le dice: "Es preciso que te diga mis intenciones sin ningún rodeo, tal y como las realizaré y tal y como sé que se cumplirán. Detesto tanto como a

las puertas del Hades a quien oculta una cosa en su mente y dice otra".⁴ Sócrates, como comentario de esta interpelación de Aquiles a Ulises, señala: Ulises es el hombre *polytropótatos*,⁵ el hombre de las mil astucias, es decir, el que oculta a sus interlocutores lo que tiene en mente y quiere hacer. Por el contrario, Aquiles —que acaba justamente de decir al ingenioso Ulises: te contaré mis intenciones sin rodeos, tal y como las realizaré, no sólo tal y como quiero realizarlas sino tal y como las realizaré efectivamente, tal y como sé [que las realizaré]—, pues bien, en oposición a Ulises, aparece como el hombre de la verdad, sin subterfugios. Entre lo que piensa y lo que dice, entre lo que dice y lo que quiere hacer, entre lo que quiere hacer y lo que hará en concreto, no hay ninguna disimulación, ningún rodeo, nada que oculte la realidad de lo que piensa, que será la realidad de lo que haga. Estamos a plena luz, y acerca de este Aquiles, Sócrates dice: he aquí un hombre *haplústatos kai alethéstatos* (el más simple, el más directo y el más veraz; *haplús* es aquel que se anda sin rodeos).⁶ La conjunción *haplús/alethés*, cuando se trata de designar a un hombre, un carácter, una existencia, una forma de vida, es algo bastante frecuente. Encontrarán además ese acoplamiento entre *haplús* y *alethés* en el libro II de la *República*, donde, esta vez, lo que se caracteriza como verdad, vida verdadera, modo de ser verdadero, es la existencia del dios del que el diálogo dice que es algo simple y verdadero (*haploun kai alethés*: sin rodeos y verdadero): "Simple y veraz en acciones y palabras, Dios no cambia por sí mismo ni engaña a los demás mediante fantasmas, discursos o signos que pudiera enviarles en la vigilia o los sueños".⁷ Verán, por consiguiente, cómo se caracteriza aquí esa simplicidad que es verdad de existencia, verdadera vida: no hay cambio, pero tampoco engaños que puedan producirse por la desconexión, la divergencia entre lo que sucede y los discursos, los fantasmas, los signos.

El segundo valor [de la expresión] *alethés bios* corresponde a lo que les decía hace un momento, [a saber,] que *alethés* designaba lo que no tiene mezcla, mezcla de bien y mal, mezcla de placer y sufrimiento, mezcla de vicio y virtud.

⁴ Platón, *Hippias Mineur*, 365a, en *Œuvres complètes*, vol. 1, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, p. 28 [trad. esp.: *Hippias Menor*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981].

⁵ *Ibid.*, 364c, p. 27.

⁶ De hecho, es Hippias quien caracteriza de ese modo a Aquiles en 364e. "[Homero] ha hecho de él [de Aquiles] el más simple y el más sincero [*haplústatos kai alethéstatos*] de los hombres" (*ibid.*).

⁷ Platón, *La République*, libro II, 382e, trad. de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 1943, p. 89.

Una vida verdadera es una vida que no puede ser variopinta. Toda esa famosa mezcolanza (mezcolanza de la parte concupiscible o irascible del alma, mezcolanza de las ciudades democráticas o tiránicas donde todos los deseos tienen su lugar, en su violencia o su singularidad) es justamente lo que impide llevar la verdadera vida. Que el hombre variopinto, el hombre presa de la multiplicidad de sus deseos, sus apetitos y las mociones de su alma, no pueda, no sea capaz de verdad es exactamente lo que dice el libro VIII de la *República*, donde la cuestión es la descripción del hombre democrático. Así lo describe Platón:

Establece entonces entre los placeres una suerte de igualdad, y vive entregando el gobierno de su alma al primer recién llegado [...], hasta saciarse de él, y luego se abandona a otro y los trata en un pie de igualdad [...]. Hoy se embriaga al son de la flauta; mañana bebe agua y adelgaza; tan pronto se ejercita en el gimnasio como se muestra ocioso e indiferente a todo; a veces se lo creería sumergido en la filosofía; a menudo es hombre de Estado y, encaramado en la tribuna, dice y hace lo primero que se le pasa por la cabeza.⁸

Esta vida del hombre democrático, ora ocioso ora ocupado, tan pronto entregado a los placeres como a la política, y que, cuando se entrega a ésta, dice sin discriminación cualquier cosa que se le ocurra, esta vida sin unidad, esta vida mezclada, esta vida condenada a la multiplicidad, es una vida sin verdad. Es incapaz, dice Platón, de dar cabida al *logos alethés* (al verdadero discurso).⁹ Podemos citar otro texto en el que la verdadera vida se opone así a la vida mezclada. Al final del *Critias*, Platón menciona rápidamente la decadencia de la Atlántida —es justo antes de la interrupción del texto, cuyo final se ha perdido— y explica: luego de la vida dichosa que los hombres pudieron llevar en la Atlántida, llegó un momento en que el lote, la parte que los dioses les habían dado, quedó mezclada con muchos elementos mortales.¹⁰ Esta mezcla entre la parte divina que carac-

⁸ Platón, *La République*, libro VIII, 561 b-561 d, *op. cit.* (ed. de 1934), pp. 32 y 33.

⁹ “En cuanto a la razón y la verdad [*logon alethé*], proseguí, las rechazo y no las dejo entrar en la guarnición” (*ibid.*, 561 b, p. 32).

¹⁰ “Pero, cuando el elemento divino disminuyó en ellos por efecto del cruzamiento reiterado con muchos elementos mortales, y dominó el carácter humano, incapaces a la sazón de soportar su prosperidad presente, cayeron en la indecencia. Parecieron feos a los hombres clarividentes, pues habían dejado perder los más bellos de los bienes más preciosos. Por el contrario, a los ojos de quien no sabe discernir qué tipo de vida contribuye verdaderamente a la felicidad [*tois adynatousin alethinón pros eudaimonían bion horán*], parecieron entonces absolutamente hermosos

terizaba la verdadera vida de los atlántides y elementos mortales lleva a esos hombres a perder la vida verdadera, la felicidad que le es propia y la belleza que la acompaña. Cuando la vida está mezclada, ya no es la verdadera vida.*

Tercero, en Platón la verdadera vida es una vida recta (*euthýs*). Con arreglo a la caracterización de la verdad como rectitud y de lo verdadero como lo que es derecho, la verdadera vida es un camino recto, es decir, un camino conforme a los principios, las reglas y el *nomos*. En la famosa carta VII, Platón cuenta cómo se vio en la necesidad de ir a Sicilia a causa de los ruegos de Dión, y agrega que vaciló en aceptar la invitación. Pero se dejó convencer cuando advirtió que Dión había aceptado con mucha facilidad sus principios y modelado su vida según las reglas que [él le] había dado.¹¹ Esta conversión de Dión a la filosofía o, en todo caso, la formación recibida, permitía a Platón confiar en que, a través de aquél, la ciudad de Siracusa, y quizá toda Sicilia, aceptaría ponerse bajo esta forma de ley. Y la esperanza era entonces, dice, que todo el mundo tuviera una *alethinós bios* (una vida verdadera).¹² La vida verdadera, que es de tal modo la promesa hecha por Platón a los sicilianos o, mejor, su esperanza cuando va a Sicilia, es la vida según las reglas que el mismo Platón o la filosofía pueden proponer a los hombres, no sólo en su vida individual, como es el caso [de] Dión, sino también en su vida social, su vida pública, su vida política. Platón quiere proponer a los sicilianos y a los siracusanos las leyes, el orden político.**

y bienaventurados" (Platón, *Critias*, 121 a-b, trad. de A. Rivaud, París, Les Belles Lettres, 1949, p. 274 [trad. esp.: *Critias*, en *Diálogos*, vol. 6, Madrid, Gredos, 1997]).

* El manuscrito contiene aquí un pasaje correspondiente al quinto sentido de verdad que Foucault ha renunciado a exponer (conformidad con la esencia):

"El *alethés bios* es una vida que no se muestra con la apariencia de lo que no es. No imita una forma que no sea la suya. La verdadera vida es la que deja reconocer con facilidad su *ethos*" (se basa entonces en el libro V de las *Leyes* de Platón, 738 d-e).

¹¹ Platón, carta VII, 327 b, en *Letras*, trad. de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1977, p. 31 [trad. esp.: *Cartas*, Madrid, Akal, 1993] (*supra*, clase del 8 de febrero, segunda hora, nota 9).

¹² "Si ahora él inspiraba ese mismo deseo a Dionisio, como lo intentaba, tenía la mayor de las esperanzas de establecer en todo el país, sin masacres, sin asesinatos, sin todos esos males que se han producido actualmente, una vida dichosa y verdadera [*bion eudáimona kai alethinón*]" (*ibid.*, 327 d, p. 32).

** El manuscrito presenta aquí una primera cita del libro X de la *República* de Platón, en 604 b-c, con referencia al reproche que se hace a los poetas de no proponer otra cosa que imitaciones. Pero el pasaje está tachado.

Por lo demás, ese pasaje se puede comparar con un texto del *Gorgias*, donde encontramos asimismo la noción de vida verdadera. Está bien hacia el final del diálogo, cuando Platón se refiere al juicio de las almas. En el mito del *Gorgias* vemos a las almas, luego de la muerte, acudir a la presencia de quienes serán sus jueces, y en particular a Radamanto. Sócrates dice: Radamanto, juez de las almas y los infiernos, tendrá sin duda mucho que hacer. Se encontrará, llegadas a él, con almas pertenecientes a grandes reyes. No se dejará impresionar por esas almas de grandes reyes, porque verá de inmediato que en ellas no hay una sola parte que sea sana, “todo está deformado por la mentira y la vanidad [y la impostura; Michel Foucault], nada es recto [*euthýs*]”.¹³ ¿Por qué en ellas nada es recto? Porque esa alma ha vivido sin la verdad (*aneu aletheias*):¹⁴ “para terminar, la licencia, la molicie, el orgullo, la intemperancia de su conducta, la han colmado de desorden y fealdad”.¹⁵ Almas plurales, almas variopintas, almas atravesadas de deseo, de licencia, de molicie, almas sin verdad. Por consiguiente, Radamanto las enviará a sufrir el castigo que merecen.¹⁶ Pero también sucede, continúa Sócrates, que Radamanto descubre almas que son de muy otro tipo, almas que pertenecen a filósofos o incluso, llegado el caso, a ciudadanos comunes y corrientes, ciudadanos como los demás. Pero ya se trate del alma de un filósofo o de la de alguien como todo el mundo, han vivido santamente (*hosios*) y con verdad (*met' aletheias*),¹⁷ sin entregarse a conturbaciones estériles. Como han vivido con la verdad (*met' aletheias*), Radamanto “admira la belleza” de esas almas y las envía a las Islas Bienaventuradas.¹⁸ De allí se desprende, luego de la referencia a dos destinos opuestos de las almas (unas castigadas porque han carecido de verdad, otras recompensadas y enviadas a la felicidad eterna porque han vivido con la verdad), la resolución de Sócrates: quiero esforzarme, a través de la búsqueda de la verdad, por llegar a ser tan perfecto como sea posible “en la vida y en la muerte”.¹⁹ La vida con verdad es pues la vida recta.

¹³ Platón, *Gorgias*, 525a, trad. de A. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1968, p. 221 [trad. esp.: *Gorgias*, en *Diálogos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 1987].

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, 526c, p. 222.

¹⁸ *Ibid.*, 526c, p. 223.

¹⁹ *Ibid.*, 527e, p. 224.

Por último, la cuarta significación, el cuarto valor de la expresión *bíos alethés* *alethinós bíos* en Platón: esa vida verdadera es una vida que escapa a la perturbación, a los cambios, a la corrupción y a la caída, y se mantiene sin modificaciones en la identidad de su ser. Esa identidad de la vida con respecto a sí misma le permite eludir cualquier elemento de alteración y, por un lado, le asegura una libertad entendida como independencia, no dependencia, no esclavitud respecto de todo lo que pueda someterla a la dominación y el sojuzgamiento, y por otro, le garantiza la felicidad (*eudaimonía*), entendida como dominio de sí sobre sí mismo y goce de sí por sí mismo. Tal cual hemos visto hace un momento, esa verdadera vida como vida de dominio perfecto y felicidad total que menciona en el *Critias*: es la existencia de los habitantes de la Atlántida, que, antes de que los elementos mortales se mezclaran con ellos, llevaban una vida verdadera y bienaventurada. La verdad de la vida es su dicha, su dicha perfecta. De la misma manera, conforme a valores bastante análogos, tenemos en el *Teeteto*, en 174c-176a, todo un pasaje bien conocido donde Platón describe la vida ajetreada, tumultuosa y sin placeres de aquellos que, familiarizados con todos los problemas de la existencia práctica, saben perfectamente desenvolverse en ellos, pero les dedican la totalidad de su tiempo. Frente a esa situación, alude a la vida de aquellos que, por contemplar la verdad verdadera, son torpes y ridículos en las actividades comunes y corrientes y suscitan hasta la risa de las criadas tracias. Pero esas personas, tan torpes en la vida de todos los días, son capaces de “adaptarse a la armonía de los discursos para cantar dignamente la verdadera vida [*bíos alethés*] que viven los dioses y los hombres bienaventurados”.²⁰ La verdadera vida es, por lo tanto, la vida divina y la vida bienaventurada. Éstas son, si se quiere –de manera muy esquemática y, lo reitero, sin buscar una elaboración filosófica más precisa como *background* para el análisis que me gustaría hacer ahora–, las significaciones que se reconocen a la noción de verdadera vida (*alethés bíos*).

Ahora es preciso comprender –sólo voy a comenzar, y lo desarrollaré la vez que viene– [la manera como] el cinismo jugó con esta noción de *alethés bíos*. En el principio mismo de la vida de Diógenes contada por Diógenes Laercio hay una serie de episodios o alusiones importantes. En primer lugar, la alusión

²⁰ Platón, *Théétète*, 176a, trad. de A. Diès, París, Les Belles Lettres, 1967, p. 207 [trad. esp. *Teeteto*, en *Diálogos*, vol. 5, Madrid, Gredos, 1988], donde *bíos alethés* se traduce como “la realidad de la vida”, que Foucault retraduce con justeza como “verdadera vida”.

al hecho de que Diógenes era hijo de un cambista, un banquero, alguien que tenía que manipular monedas y cambiar unas por otras. Aparece también la referencia a que el exilio de Diógenes o su padre de Sínope, de donde ambos eran originarios y donde vivían, se produjo al parecer a raíz de una malversación (a decir verdad, una actividad de falsificación de moneda). La tercera y última referencia al problema de la moneda es que Diógenes, exiliado por tanto de Sínope, acudió a Delfos y pidió al Dios, a Apolo, un consejo y una opinión. Y el consejo de Apolo habría sido que falsificara la moneda o cambiara su valor.²¹

Este principio: “cambia el valor de la moneda”, se utilizó regularmente en la tradición cínica con dos fines. Primero: equilibrar, cotejar, establecer una simetría entre Sócrates y Diógenes. Así como Sócrates había recibido del dios de Delfos una profecía, una indicación, la atribución de un papel, a saber, que era el más sabio de los hombres, Diógenes, al acudir al mismo lugar y preguntar al dios qué pasaba con él, obtiene esta respuesta: “cambiar, alterar el valor de la moneda”. Resulta pues que uno y otro, Sócrates y Diógenes, han recibido una misión. Esta simetría, esta proximidad entre ambos se mantendrá en toda la tradición cínica. En los textos que escribiré en el siglo IV contra los cínicos y a favor del verdadero cinismo, Juliano, que habla con enorme respeto de Diógenes, nunca deja de hablar a la vez de Sócrates y de éste: el uno, que había escuchado la palabra del dios de Delfos, se sabía el más sabio de los hombres y procuraba conocerse a sí mismo, y el otro había recibido del dios de Delfos otra misión, muy diferente, que era la de cambiar el valor de la moneda. Simetría, entonces, entre estos dos personajes.

La segunda significación de ese imperativo es, desde luego, mucho más difícil de identificar. En efecto, ¿qué quiere decir “alterar el valor de la moneda” (*parakharattein to nómisma*)? La vez que viene trataré de desarrollar alrededor de este tema el problema de la verdadera vida cínica. Ahora querría limitarme a indicarles lo siguiente: en torno del tema “cambiar, alterar el valor de la moneda”, hay que destacar, en primer lugar, la cercanía existente –y la misma palabra lo atestigua– entre moneda y costumbre, regla, ley. *Nómisma* es la moneda. *Nomos* es la ley. Cambiar el valor de la moneda es también adoptar una actitud determinada con respecto a lo que es convención, regla, ley. En

²¹ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro VI, §§ 20 y 21, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, pp. 703-705 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

segundo lugar, siempre en lo concerniente a la noción de *parakháraxis*. *Parakharattein* (cambiar, alterar) no significa devaluar la moneda. A veces puede encontrarse el sentido significativo de "alterar" una moneda para que pierda valor, pero en este caso el verbo significa, en esencia y sobre todo, esto: tomar una moneda determinada que tiene una efigie determinada y borrar esta última para reemplazarla por otra que representará mucho y permitirá a esa pieza circular con su verdadero valor. Lo que define este principio cínico, tan importante, de alterar y cambiar el valor de la moneda es que ésta no engañe acerca de su verdadero valor, y se le devuelva el valor que le es propio mediante la imposición de otra efigie, mejor y más adecuada.

Me parece —y terminaré con esto, para retomar a partir de aquí la vez que viene— que cuando el cinismo se ocupa de la verdadera vida, se trata ante todo, en sustancia, de tomar la moneda del *alethés bios*, retomarla lo más cerca posible de la significación tradicional que ha recibido. Desde ese punto de vista, los cínicos no cambian, en cierto modo, el metal mismo de esa moneda. Pero sí van a modificar su efigie y, a partir de esos mismos principios de la verdadera vida —que debe ser no disimulada, no mezclada, recta y estable; incorruptible, dichosa—, van a poner de manifiesto, mediante un paso al límite, sin ruptura, nada más que llevando estos temas hasta su extremo, una vida que es precisamente lo contrario de lo que se reconocía de manera tradicional [como] la verdadera vida. Retomar la moneda, cambiar la efigie y procurar de alguna forma que el tema de la verdadera vida gesticule. El cinismo como mueca de la verdadera vida. Los cínicos intentaron que el tema de la verdadera vida, tradicional en la filosofía, hiciese muecas. En vez de ver en el cinismo una filosofía que, por ser popular o no haber disfrutado nunca de derecho de ciudadanía en el consenso y la comunidad filosófica culta, sería una filosofía de ruptura, habría que verlo como una suerte de paso al límite, una suerte de extrapolación más que de exterioridad, una extrapolación de los temas de la verdadera vida y una inversión de éstos en una especie de figura a la vez conforme al modelo y, sin embargo, mueca de la verdadera vida. Se trata mucho más de una clase de continuidad carnalesca del tema de la verdadera vida que de una ruptura con respecto a los valores admitidos en la filosofía clásica, cuando se trataba de esa vida.

Perdónenme, disté de cumplir mi contrato y de decirles lo que debía decirles esta vez. La clase que viene trataré de terminar con el cinismo.

Clase del 14 de marzo de 1984

Primera hora

La paradoja cínica, o el cinismo como banalidad escandalosa de la filosofía – El eclecticismo de efecto invertido – Las tres formas del coraje de la verdad – El problema de la vida filosófica – Elementos tradicionales de la vida filosófica: la armazón de vida; el cuidado de sí; los conocimientos útiles; la vida conforme – Interpretaciones del precepto cínico: transforma los valores – La calificación de “perro” – Las dos líneas de desarrollo de la verdadera vida: Alcibiades o Laques.

HOY VOY A HABLARLES de la vida cínica, del *bíos kynikós* en cuanto verdadera vida. Como intenté mostrarles la clase pasada, lo que me parece a la vez difícil e importante de comprender en el cinismo es, en el fondo, la siguiente paradoja, sin embargo bastante simple en sí misma. Por una parte, el cinismo se presenta bajo la forma de un conjunto de rasgos que comparte con muchas filosofías de la época –hay una banalidad indudable en las tesis propuestas, en los principios recomendados–, y por otro, está marcado por un escándalo que no ha dejado de acompañarlo, una reprobación de la que se lo rodea, una mezcla de burlas, repulsión, aprensión, mediante las cuales se ha reaccionado ante su presencia y sus manifestaciones. A lo largo de toda su existencia, desde la época helenística hasta los comienzos del cristianismo, el cinismo fue, en el paisaje de la filosofía, del pensamiento, de la sociedad grecorromana, a la vez muy familiar y pese a ello extraño. Fue común y corriente, banal, y fue inaceptable. Podríamos decir, en suma, que una cantidad considerable de los filósofos considerables se reconoce con bastante facilidad en el cinismo y da de éste una imagen positiva. En textos importantes habría una serie de testimonios de ello. Acuérdense de Séneca cuando, apoyado por citas y referencias, hace el retrato de Demetrio el

Cínico, a quien considera como uno de los filósofos más importantes de su tiempo.¹ Acuérdense de Epicteto cuando presenta en la disertación 22 del libro III ese célebre retrato del cínico ideal. Aun entre [sus] adversarios declarados, tenemos una caracterización positiva de cierta forma de cinismo. Juliano, en el momento mismo de criticarlo, [lo] reivindica como una actitud universal de todo filósofo, desde el propio origen de la filosofía. También Luciano, a pesar de las muy violentas críticas dirigidas no sólo a un cínico como Peregrino, sino prácticamente a todos los filósofos, hace un retrato positivo de Demonacte.

Así pues, al mismo tiempo que los filósofos se reconocen con tanta facilidad en el cinismo, se distancian muy violentamente de él a través de una caricatura repelente. [Lo] presentan como una especie de alteración inaceptable de la filosofía. El cinismo interpretaría, de alguna manera, el papel de espejo roto para la filosofía antigua. Espejo roto donde todo filósofo puede y debe reconocerse, en el cual puede y debe reconocer la imagen misma de la filosofía, el reflejo de lo que ésta es y de lo que debería ser, el reflejo de lo que el propio filósofo es y de lo que querría ser. Y al mismo tiempo, en ese espejo percibe algo así como una mueca, una deformación violenta, fea, desgraciada, en la cual no podría en ningún caso reconocerse ni reconocer a la filosofía. Menciono todo esto con el mero objeto de decir que el cinismo fue percibido, creo, como la banalidad de la filosofía, pero su banalidad escandalosa. De la filosofía tomada, practicada, vestida* en su banalidad, el cinismo hizo un escándalo.

Para terminar con esto, diré que el cinismo de la Antigüedad me parece, en el fondo, una suerte de eclecticismo de efecto invertido. Quiero decir con ello que, si se define el eclecticismo como la forma de pensamiento, discurso, elección filosófica que combina los rasgos más comunes, más tradicionales de las diferentes filosofías de una época, lo hace en general a fin de poder tornarlas aceptables para todos y erigirlas en los principios organizadores de un consenso intelectual y moral. Ésa es, en general, la definición del eclecticismo. Yo diré que el cinismo es un eclecticismo de efecto invertido: eclecticismo, porque retoma, sin duda, algunos de los rasgos más fundamentales que pueden encontrarse en las filosofías que le son contemporáneas; de efecto invertido,

¹ Las descripciones de Demetrio aparecen en Séneca (*Sobre los beneficios*, VII, I-II y XI, y *Epístolas morales a Lucilio*, 69).

* *Vêvue* en el original. Nos preguntamos si no es una transcripción errónea por *vécue*, "vívuda", que parecería tener más sentido en este contexto. [N. del T.]

porque hace de esa recuperación una práctica revulsiva, una práctica revulsiva que no instauró en modo alguno un consenso filosófico sino, al contrario, una extrañeza en la práctica filosófica, una exterioridad y hasta una hostilidad y una guerra.

El cinismo constituyó, y en ello radica su paradoja, los elementos más comunes de la filosofía en otros tantos puntos de ruptura para ella. Es esto lo que hay que tratar de comprender: ¿cómo puede decir el cinismo, en el fondo, lo que dice todo el mundo y hacer inadmisibile el hecho mismo de decirlo? Esta paradoja del cinismo, si se la puede llamar así, merece un poco de atención por dos razones. La primera es que permite resituarlo en la historia, o la prehistoria, que yo quería esbozar este año, la del coraje de la verdad. A mi entender, el cinismo pone de relieve bajo una nueva luz, da una nueva forma al viejo gran problema, a la vez político y filosófico, del coraje de la verdad, que había sido tan importante en toda la filosofía antigua. Podríamos trazar de manera muy esquemática el siguiente bosquejo.

En un principio, dimos con el problema del coraje de la verdad —es lo que intenté estudiar el año pasado— bajo la forma de lo que cabría llamar la osadía política, es decir: o bien el coraje del demócrata o la valentía del cortesano, que dicen, sea en la asamblea en el caso del demócrata, sea al príncipe en el caso del cortesano, algo distinto de lo que piensan esa asamblea y ese príncipe. La osadía política, tanto la del demócrata como la del cortesano, consiste pues en decir algo distinto, algo contrario a lo que piensan la asamblea o el príncipe. El político, si es valeroso, arriesga la vida contra la opinión de ese príncipe o esa asamblea, y en favor de la verdad. De manera muy esquemática, ésa es la estructura de lo que podríamos denominar valentía política del decir veraz.

Nos hemos topado —el año pasado lo esboqué en parte, y lo retomé este año— con una segunda forma de coraje de la verdad. Esta otra forma ya no es la valentía política, sino lo que podríamos llamar ironía socrática, una ironía consistente en hacer decir a la gente y hacerle reconocer poco a poco que lo que dicen saber, lo que creen saber, en realidad no lo saben. En este caso, la ironía socrática consiste en arriesgar, de parte de la gente, la ira, la irritación, la venganza y hasta el enjuiciamiento, para llevarla, a su pesar, a ocuparse de sí misma, de su alma y de la verdad. En el caso más simple, el de la valentía política, se trataba de oponer a una opinión, a un error, el coraje del decir veraz. En el caso de la ironía socrática, se trata de deslizarse, dentro de un saber que ellos no saben que saben, cierta forma de verdad que conducirá a los hombres a ocuparse de sí mismos.

Con el cinismo tenemos una tercera forma de coraje de la verdad, distinta de la valentía política, distinta también de la ironía socrática. El coraje cínico de la verdad consiste en lograr que los individuos condenen, rechacen, menosprecien, insulten la manifestación misma de lo que admiten o pretenden admitir en el plano de los principios. Se trata de hacer frente a su ira presentándoles la imagen de aquello que, a la vez, ellos admiten y valoran como idea y rechazan y desprecian en su vida misma. Eso es el escándalo cínico. Luego de la valentía política, luego de la ironía socrática, tendríamos, si se quiere, el escándalo cínico.

En los dos primeros casos, el coraje de la verdad consiste en arriesgar la vida diciendo la verdad, arriesgar la vida para decir la verdad, arriesgar la vida porque se la dice. En el caso del escándalo cínico —esto me parece importante y merece retenerse, discernirse—, se arriesga la vida, no simplemente al decir la verdad y para decirla, sino por la manera misma como se vive. Uno “expone” su vida, en todos los sentidos de la palabra. Es decir que la muestra y la arriesga. La arriesga al mostrarla, y porque la muestra, la arriesga. Expone su vida, no por sus discursos, sino por su vida misma. Ése es el primer aspecto por el cual es preciso retener un poco, en su propia estructura, el escándalo cínico, que actúa siempre en el marco del gran tema: tener el coraje de la verdad, pero que hace actuar de una manera diferente del coraje político y la ironía socrática.

La segunda razón que quería indicar, para detenernos un poco en este problema de la vida cínica, es que en la práctica cínica, en el escándalo cínico, la cuestión que el cinismo, en el fondo, no dejó de plantear a la filosofía en la Antigüedad, y también en el cristianismo o el mundo moderno, la cuestión permanente, difícil, perpetuamente perturbadora, es la de la vida filosófica, el *bios philosophikós*. Si retomamos el problema y el tema del cinismo a partir de la gran historia de la *parrhesía* y el decir veraz, podemos decir que, mientras toda la filosofía va a tender cada vez más a plantear la cuestión del decir veraz desde la perspectiva de las condiciones en que un enunciado puede reconocerse como verdadero, el cinismo, por su parte, es la forma de filosofía que no deja de hacer la pregunta: ¿cuál puede ser la forma de vida que sea tal que practique el decir veraz?

Desde el origen de la filosofía, y en el fondo quizás hasta nuestros días y a pesar de todo, Occidente siempre admitió que esta disciplina no es disociable de una existencia filosófica, y que su práctica siempre debe ser, en mayor o menor medida, una suerte de ejercicio de vida. En ese aspecto, la filosofía se distingue de la ciencia. Pero aunque plantea con contundencia, en su principio,

que el filosofar no es una mera forma de discurso, sino también una modalidad de vida, la filosofía occidental –tal fue su historia y acaso tal fue su destino– suprimió progresivamente, o al menos ignoró y mantuvo a raya, el problema de esa vida filosófica, a cuyo respecto, sin embargo, había planteado al comienzo que no podía disociarse de la práctica filosófica. Ignoró cada vez más, mantuvo cada vez más a raya el problema de la vida en su vínculo esencial con la práctica del decir veraz. Es de suponer que ese olvido, esa negligencia, esa supresión, esa exteriorización del problema de la verdadera vida, de la vida filosófica con respecto a la práctica y el discurso filosófico, son el efecto [de] una serie de fenómenos, o que los manifiestan.

Puede decirse sin disputa que la absorción, y hasta cierto punto la confiscación del tema de la práctica de la verdadera vida por la religión, fue una de las razones de esa desaparición. Como si la filosofía se aligerara del problema de la verdadera vida en la medida misma en que la religión, las instituciones religiosas, el ascetismo religioso, la espiritualidad religiosa lo hacían suyo, de manera cada vez más notoria, desde fines de la Antigüedad hasta el mundo moderno. También puede suponerse que la institucionalización de las prácticas del decir veraz en la forma de una ciencia (una ciencia con normas, una ciencia regulada, una ciencia instituida, una ciencia que cobra cuerpo en instituciones) fue sin duda la otra gran razón por la cual el tema de la verdadera vida desapareció como cuestión filosófica, como problema de las condiciones de acceso a la verdad. Si la práctica científica, la institución científica, la integración al consenso científico bastan, por sí solos, para garantizar el acceso a la verdad, es obvio que el problema de la verdadera vida como basamento necesario para la práctica del decir veraz desaparece. Confiscación del problema de la verdadera vida por la institución religiosa. Anulación del problema de la verdadera vida en la institución científica. Entenderán por qué la cuestión de la verdadera vida no dejó de agotarse, de atenuarse, de suprimirse, de desgastarse en el pensamiento occidental.

Lo cierto es que dicha cuestión se borró poco a poco de la reflexión y la práctica filosóficas, salvo, claro está, en algunos puntos y algunos momentos notables. Quizá podría retomarse el problema de la vida filosófica desde Montaigne² hasta la *Aufklärung*. Puesto que si bien es verdad que la historia

² En 1982, Montaigne se había propuesto a la reflexión como la ilustración perfecta de la tentativa renacentista de “reconstituir una estética y una ética del yo” (Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París,

tradicional de la filosofía, y en particular de la filosofía clásica, se interesa de manera virtualmente exclusiva por el problema de la sistematicidad del pensamiento filosófico y su decir veraz en su estructura formal y sistemática, no deja de ser un hecho que, desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, el problema de la vida filosófica se planteó sin duda con cierta intensidad y cierta fuerza. Después de todo, Spinoza —lean *La reforma del entendimiento*— sitúa con claridad la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida en el principio mismo del proyecto del filosofar.³ Y, a reserva de hacer una serie de análisis mucho más precisos, podríamos decir que con Spinoza estamos, de alguna manera, ante la última gran figura [con] la cual la práctica filosófica reivindica el proyecto fundamental y esencial de llevar una vida filosófica. Y a Spinoza y a su manera misma de vivir, podríamos oponer a Leibniz, que sería el primero de los filósofos modernos, en cuanto para él la actividad filosófica, lejos de implicar como en aquél la elección de una vida filosófica, siempre se manifestó y se ejerció a través de unas cuantas actividades que sería lícito calificar de modernas: fue bibliotecario, fue diplomático, fue político, fue administrador, etc. Tenemos, en este caso, una forma de vida filosófica moderna que podría oponerse a la práctica filosófica de Spinoza, que implica una verdadera vida de un tipo absolutamente distinto de la vida de todos los días. Pero, a decir verdad, aun en el caso de Leibniz, la cuestión sería digna de discusión. Con todo, sería interesante hacer la historia de la filosofía clásica a partir del problema de la vida filosófica, considerado como elección identificable a través de los acontecimientos y las decisiones de una biografía, pero también a través del lugar [que se le] da en el sistema mismo.

Sea como fuere, me gustaría sugerir simplemente que si es cierto que la cuestión del Ser fue lo que la filosofía occidental olvidó, y que ese olvido hizo posible la metafísica, quizá también la cuestión de la vida filosófica no dejó de ser, no diría olvidada, pero sí descuidada; no dejó de aparecer como un exceso con respecto a la filosofía, a la práctica filosófica, a un discurso filosófico cada vez más ajustado al modelo científico. La cuestión de la vida filosófica no dejó de aparecer como una sombra tendida, y cada vez más inútil, de la práctica

Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, p. 240 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002]).

³ En 1982 Foucault ya había aludido a Spinoza y su *Tratado de la reforma del entendimiento* para mostrar la persistencia de las exigencias de espiritualidad dentro de la filosofía clásica (*ibid.*, p. 29).

filosófica. Este descuido de la vida filosófica hizo posible que la relación con la verdad ya no pueda hoy validarse y manifestarse más que en la forma del saber científico.

En esta perspectiva, el cinismo, como figura particular de la filosofía antigua pero también como actitud recurrente a lo largo de toda la historia occidental, plantea imperiosamente, [bajo] la forma del escándalo, la cuestión de la vida filosófica. El hecho de que el cinismo siempre sea a la vez interior y exterior a la filosofía (familiaridad y extrañeza del cinismo con respecto a la filosofía que le servía de contexto, de medio, de contracara, de adversario, de enemigo), la constitución cínica de la vida filosófica como escándalo, todo esto es la marca histórica, la manifestación primera, el punto de partida de lo que fue, creo, la gran exteriorización del problema de la vida filosófica con referencia a la filosofía, a la práctica filosófica, a la práctica del discurso filosófico. Por eso el cinismo me interesa, y eso es lo que querría tratar de señalar por su intermedio. Advertirán en qué sentido su estudio puede, a mi entender, asociarse a la cuestión de las prácticas y las artes de existencia: es que fue la forma más rudimentaria y más radical a la vez en la cual se planteó la cuestión de esa forma particular de vida —que sólo es, por supuesto, una forma particular, pero de suma importancia y central por los problemas que suscita— que es la vida filosófica.

Ahora querría estudiar cómo planteó el cinismo la cuestión de la vida filosófica y cómo la practicó. Tomemos el cinismo en lo que puede tener de común, de ordinario, de familiar, de conocido, de próximo a todas las filosofías que le eran contemporáneas. Lo reitero —vuelvo un poco a lo que decíamos la vez pasada—, del cinismo apenas conocemos, desde luego, algunas cosas; lo esencial proviene de fuentes tardías, de los primeros siglos de nuestra era. Por consiguiente, es muy difícil saber si experimentó alguna evolución. E incluso es difícil saber cuál fue la realidad histórica de la tradición y la continuidad cínicas, desde esas figuras semilegendarias que son Antístenes, Diógenes, Crates. Tomo el cinismo tal y como se manifiesta, tal y como se formula a través de esos textos de los dos o tres primeros siglos de la era cristiana, con prescindencia de cualquier cuestión histórica de cronología, sucesión, influencia o lo que fuere. En el punto de partida de esta práctica cínica, conforme se la describe en los textos de los que les hablo, como principios generales, principios de base, encontramos unos cuantos elementos muy comunes, muy corrientes, que vinculan de manera muy notoria la práctica cínica, por un lado, a la vieja tradición socrática, y por otro, a las temáticas comunes a las otras filosofías.

En primer lugar, para el cinismo, la filosofía es una preparación para la vida: tema por supuesto muy habitual que reconocerán con toda facilidad. Por ejemplo, se atribuye a Diógenes un aforismo según el cual habría que preparar para la vida o bien el *logos* o bien el *brokhos*. Es decir: o bien la razón (*logos*) que organiza la vida o bien el lazo (*brokhos*) con el que uno se cuelga.⁴ O te colgarás o prepararás tu vida según el *logos*. La filosofía es preparación para la vida.

En segundo lugar, esta preparación para la vida implica —otra vez, un principio muy conocido que reconocerán fácilmente— ocuparse ante todo de uno mismo. En los cínicos se encontrarán muchos testimonios sobre la importancia de ese cuidado de sí, la regla “ocúpate de ti mismo”. De Diógenes se cuenta la anécdota (*khreia*) siguiente. Un día en que estaba hablando en la plaza pública o en una esquina, hablando seriamente, diciendo cosas graves, cosas de peso, nadie lo escuchaba. En consecuencia, interrumpió su discurso y empezó a silbar como un pájaro. Y al punto, una multitud de gente, de curiosos, se congregó a su alrededor. Insultó entonces a los papanatas que formaban el círculo, diciéndoles que, en verdad, mostraban mucha prisa para “escuchar tonterías, pero que, en cuanto a las cosas serias, apenas se apresuraban”.⁵ Sobre este mismo tema de la necesidad de ocuparse de sí, que es lo único serio, hallarán un montón de testimonios. Demonacte, por ejemplo —es un testimonio citado en Estobeo—, censuraba a las personas que se afanaban en cuidar su cuerpo pero se descuidaban a sí mismos. Es, decía, como si uno quisiera velar por su casa sin velar por quienes la habitan.⁶ Y Juliano, en los discursos donde procura dar la imagen pura, esencial y valedera del cinismo, dice esto: quien desee ser un cínico serio (*spoudaios*) debe comenzar por ocuparse ante todo de sí mismo —y utiliza aquí la célebre expresión que he citado tantas veces: *hautou próteron*

⁴ “No dejaba de repetir que, si se quiere estar preparado para vivir, hace falta la razón o una cuerda” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro vi, § 24, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 708 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007]).

⁵ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, vol. 1, p. 16 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro vi, § 27, p. 709).

⁶ “Demonacte censuraba a la gente que dedica muchos cuidados a su cuerpo pero se descuida a sí misma, como si uno velara por su casa sin preocuparse por quienes la habitan” (Estobeo, W. H., II, 1, 11, en Léonce Paquet [comp.], *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, trad. de L. Paquet, París, Le Livre de Poche, 1992, p. 281).

epimelethéis—, a imitación de Diógenes y Crates.⁷ Diógenes y Crates son pues los maestros del cuidado de sí, como hemos visto que lo era Sócrates. Un ejemplo más de un tema muy banal y corriente en la filosofía.

El tercer principio que vemos retomado, repetido de manera constante por los cínicos y que es también un tema muy conocido, es que, para ocuparse de sí mismo, sólo hay que estudiar lo que es realmente útil en y para la existencia. Diógenes Laercio cita estas palabras de Diógenes el Cínico. Éste

se asombraba al ver a los gramáticos estudiar con tanto afán las costumbres de Ulises y descuidar las suyas propias; al ver a los músicos afinar tan bien su lira y olvidarse de afinar su alma; al ver a los matemáticos estudiar el sol y la luna y olvidar lo que tienen bajo los pies, y al ver a los oradores llenos de celo por el buen decir, pero jamás apremiados por el buen hacer.⁸

En la misma sintonía —se trata aquí de otro texto citado por Estobeo—, a alguien que le preguntaba si a su juicio el mundo era o no esférico, Demonacte habría respondido: “Mucho te inquieta el orden cósmico, pero no te preocupas en absoluto por tu propio desorden interior”.⁹ Por lo tanto, si uno quiere ocuparse de sí mismo, lo que debe estudiar no es el orden cósmico, no son las cosas del mundo, no son la gramática, la matemática o la música, sino las cosas inmediatamente útiles para la vida, es decir, para la atención de sí mismo.

En cuarto y último lugar, uno debe conformar su vida a los preceptos que formula. Según Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico censuraba a las personas que desprecian las riquezas pero envidian a los ricos y reprobaba a quienes hacen sacrificios a los dioses para tener salud pero se atiborran de comida durante esos mismos sacrificios.¹⁰ Sólo puede haber verdadero cuidado de sí con la

⁷ “Quien desee ser un cínico y un hombre serio [*kynikós einai kai spoudaios aner*] debe comenzar por dedicar sus cuidados a sí mismo, a imitación de Diógenes y Crates” (Juliano, el Emperador, “Contre les cyniques ignorants”, 201*d*, § 18, en *Œuvres complètes*, trad. de G. Rochefort, París, Les Belles Lettres, 1963, vol. 2-1, p. 171 [trad. esp.: “Contra los cínicos incultos”, en *Discursos*, vol. 2, Madrid, Gredos, 2002]).

⁸ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines...*, *op. cit.* (trad. de R. Genaille), p. 17 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro vi, §§ 27 y 28, pp. 709 y 710).

⁹ Estobeo, W. H., II, 1, 1, en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs, op. cit.*, Demonacte, núm. 61, p. 282.

¹⁰ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines...*, *op. cit.* (trad. de R. Genaille), pp. 16 y 17 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro vi, § 28, p. 710).

condición de que los principios que uno formula como principios verdaderos cuenten a la vez con la garantía y la autenticación de la propia manera de vivir.

En todo esto reconocerán principios que son del todo comunes y tradicionales. Pero a estos cuatro principios tan generales, tan comunes, que encontramos tanto en Sócrates como en los estoicos e incluso en los epicúreos, los cínicos agregaban un quinto, muy diferente, de su propia cosecha y característico. Aludí a ese principio al final de la clase pasada. Es el principio según el cual hay que *parakharattein to nómisma* (alterar, cambiar el valor de la moneda). Principio difícil, principio oscuro, principio a cuyo respecto se propusieron no pocas interpretaciones. Podemos tener presente que la expresión *parakharattein to nómisma* quiere decir “cambiar la moneda”, pero en dos sentidos, uno peyorativo y otro positivo, o en todo caso neutro. Puede tratarse, en efecto, de una alteración deshonesta de la moneda. Puede tratarse también de un cambio de la efigie impresa en la moneda, un cambio que permite restablecer el verdadero valor de ésta. Sea como fuere, el principio, con su ambigüedad de sentido (valor positivo o negativo), se asocia constantemente, en toda la doxografía y la mayoría de las referencias que pueden hacerse al cinismo, a Diógenes y los principales cínicos. Así, Diógenes Laercio da varias versiones de los comienzos de la vida, la vocación y la elección filosófica de Diógenes.

Primera versión: el padre de Diógenes, en Sínope, habría sido cambista, pero habría falsificado —ahora en el sentido peyorativo, negativo del término— la moneda. Y de resultas, su hijo Diógenes se habría visto obligado a marcharse de la ciudad, habría emigrado y se habría exiliado en Atenas.¹¹ Diógenes Laercio cuenta otras versiones del mismo tema. Según [algunas] —cita a Eubúlides—, era el propio Diógenes y no su padre quien habría falsificado la moneda.¹² De acuerdo con otras fuentes, Diógenes, en realidad, habría ido espontáneamente a consultar al oráculo de Delfos —en esta versión, ni su padre ni él parecen haber incurrido en una falsificación—, que le habría dicho: “falsifica la moneda” o “altera”, “cambia el valor de la moneda”.¹³ Para terminar, en una versión más complicada, el

¹¹ “Según Diocles, Diógenes se exilió a raíz de que su padre, que estaba encargado del banco público, había falsificado la moneda” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 20, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 703).

¹² “En su obra sobre Diógenes, Eubúlides dice que fue este mismo quien cometió la fechoría y deambuló exiliado en compañía de su padre” (*ibid.*, libro vi, 20, pp. 703 y 704).

¹³ Foucault se refiere aquí a la tercera versión propuesta por Diógenes Laercio, que es de hecho mucho más compleja: funcionarios de hacienda habrían convencido a Diógenes, intendente

mismo Diógenes Laercio combina las que acaba de mencionar antes y dice: según algunos, Diógenes habría falsificado, en su infancia y su juventud, monedas presuntamente dadas por su padre –volvemos a encontrar al padre y su relación con la moneda–, como consecuencia de lo cual este último habría ido a la cárcel en cuanto responsable de esa falsificación, y habría muerto en ella. Diógenes, entonces, habría marchado al exilio por decisión propia o de otros, como castigo. Se habría trasladado a Delfos para hacer al dios esta pregunta: ¿cómo llegar a ser célebre? Y el oráculo le habría respondido: altera la moneda.¹⁴ Se darán cuenta de que en este relato se combina todo: el padre, Diógenes y su falsificación de la moneda y el precepto delfico “altera la moneda” (*parakháraxon to nómisma*).

Lo cierto es que el principio de alterar la moneda se asocia de manera regular al cinismo y, en la vida de los filósofos contada por Diógenes Laercio, podemos encontrar toda una serie de anécdotas que vinculan habitualmente a los cínicos con la moneda, su práctica, su uso correcto o pervertido. De tal modo, siempre según Diógenes Laercio, Mónimo, en apariencia el primer discípulo de Diógenes el Cínico, habría sido doméstico de un banquero, cuyo dinero habría robado en un acceso simulado de locura.¹⁵ Crates, por su parte, habría sido un hombre riquísimo que, luego de heredar la fortuna de su padre, la habría abandonado y repartido el dinero entre los pobres, a no ser que, de acuerdo con otra versión, arrojara directamente al mar todo el numerario que había heredado.¹⁶ En la *Vida* de Menipo mencionada por Diógenes Laercio a partir de Hermipo, aquél es un usurero que ha acumulado tesoros, pero final-

público, de falsificar la moneda. Él habría acudido a Delfos a pedir consejo sobre esa propuesta, y el oráculo le habría respondido “falsifica”, pero en referencia a las costumbres establecidas. Diógenes habría entendido mal y falsificado las monedas.

¹⁴ “Los hay que dicen que él había recibido de su padre la moneda y la alteró: el padre fue encarcelado y murió, mientras que él partió al exilio; llegó a Delfos y allí preguntó, no si debía falsificar la moneda, sino qué debía hacer para ser una celebridad; y así recibió del oráculo esta respuesta” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 21, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 705).

¹⁵ Foucault se deja engañar aquí por la antigua traducción de R. Genaille. De hecho, Mónimo no roba el dinero sino que lo dispersa, lo lanza a los cuatro vientos (“Mónimo simuló estar loco y arrojó por doquier la calderilla, así como todo el dinero que estaba en el establecimiento del banquero, hasta que su amo lo despidió”; *ibid.*, libro vi, § 82, p. 749).

¹⁶ “Cuando hubo convertido sus bienes en dinero –formaba parte, en efecto, de la gente señalada– y apartado doscientos talentos, repartió la suma entre sus conciudadanos [...]. Por lo que dice Diocles, Diógenes lo persuadió de abandonar sus tierras como pastura a los carneros y

mente sus adversarios lo llevan a la ruina y la desesperación lo impulsa a colgarse.¹⁷ En cuanto a Bión de Borístenes –situado en el límite de cierta forma de platonismo y cinismo–, contaba, siempre de acuerdo con Diógenes Laercio, que su padre, tras defraudar al fisco, había sido vendido con toda su familia. De modo tal que Bión habría sido esclavo.¹⁸ Como ven, cuando se trata de los cínicos, muy a menudo se cuenta a su respecto una historia de moneda, de bancos, de cambio.

Lo importante o, en todo caso, lo que querría rescatar, es que el principio “altera tu moneda”, “cambia el valor de tu moneda”, pasa por ser un principio de vida y hasta el principio más fundamental y característico de los cínicos. Cuando Juliano, por ejemplo, escribe sus dos grandes discursos contra ellos, hace referencia en muchas ocasiones a este principio: alterar la moneda, cambiar el valor de la moneda. En el discurso “Contra los cínicos incultos” –lo recordarán; les hablé de él la vez pasada–, Juliano presenta el cinismo como una especie de filosofía universal, cuyos rasgos esenciales reaparecen en todas las demás filosofías y cuyos principios fundamentales se remontarían no sólo a Hércules sino, antes de él, al comienzo mismo de la humanidad. En ese mismo pasaje, Juliano expone lo que constituye, a su juicio, los dos principios del cinismo; hace notar que se remontan al Apolo Pitio. En efecto, esos dos principios son, primero: “conócete a ti mismo”, y segundo: “*parakhárxon to nóμισμά*” (reevalúa tu moneda, altera tu moneda, cambia su valor). Juliano agrega que, si el [primer] principio, al que los cínicos se asocian y que reivindican, no se destinó sólo a Diógenes, puesto que también se dirigió a Sócrates en particular y, de manera aun más general, a todos (estaba inscrito, grabado sobre la puerta misma del templo), en cambio el principio “*parakhárxon to nóμισμά*” se reservó únicamente a Diógenes. De modo tal que, según Juliano, de esos dos grandes principios fundamentales, de esos dos principios que son los más universales de la filosofía, uno se habría destinado a todos y a Sócrates en especial (“conócete a ti mismo”) y otro se habría reservado a Diógenes y nada más que a él (“reevalúa tu moneda”).¹⁹

En el otro discurso (“Contra el cínico Heraclio”), al recordar una vez más los dos principios delficos (“conócete a ti mismo”, “altera el valor de tu mo-

arrojar al mar todo el dinero que pudiera tener” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 87, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 754).

¹⁷ *Ibid.*, libro vi, §§ 99 y 100, pp. 762 y 763.

¹⁸ *Ibid.*, libro iv, § 46, p. 525.

¹⁹ Juliano (el Emperador), “Contre les cyniques ignorants”, 188a-b, § 8, *op. cit.*, pp. 153 y 154.

neda”), Juliano plantea la cuestión, importante e interesante, de la relación entre ambos.²⁰ ¿Debe uno reevaluar su moneda para conocerse a sí mismo, o al conocerse a sí mismo puede reevaluar su moneda? El emperador escoge esta segunda solución cuando dice que quien se conozca sabrá exactamente lo que es, y no sólo lo que pasa por ser. El sentido que Juliano da a la yuxtaposición y la coordinación de esos dos preceptos sería, pues, el siguiente: el precepto fundamental es “reevalúa tu moneda”, pero esta reevaluación sólo podría hacerse por conducto y por medio del “conócete a ti mismo”, que sustituye la falsa moneda de la opinión que uno tiene de sí mismo y que los otros tienen de uno por una verdadera moneda que es la del conocimiento de sí. Podemos manipular nuestra propia existencia, podemos preocuparnos por nosotros mismos como una cosa real, podemos tener en la mano la verdadera moneda de nuestra verdadera existencia, con la condición de conocernos a nosotros mismos. Y Juliano hace notar que, una vez que Diógenes obedeció al Apolo Pitio, una vez que pudo comenzar a adquirir conocimiento de sí, esa moneda que era él mismo cobró su verdadero valor. Por haber adquirido conocimiento de sí mismo, Diógenes pudo reconocerse y ser reconocido por los otros como superior al propio Alejandro. Se hace así referencia a la célebre confrontación entre ambos. Alejandro dice: si no hubiera sido Alejandro, habría querido ser Diógenes;²¹ Diógenes replica: pero el verdadero rey (la verdadera moneda) soy yo. Como ven, a lo largo de toda la historia y la representación del cinismo, el tema de la *parakháraxis tou nomísmatos*, el precepto *parakháraxon to nómisma* (cambia la moneda) aparecen en el corazón de la experiencia y la práctica cínicas.

Encontramos, desde luego, una serie de interpretaciones de este principio, esencialmente en torno a la cuestión de que *nómisma* es la moneda, pero también el *nomos*: la ley, la costumbre. El principio de alterar el *nómisma* es también el de cambiar la costumbre, romper con ella, infringir las reglas, los hábitos, las convenciones y las leyes. Es muy probable que, cualquiera que haya sido el sentido originario de esa fórmula, se la recibiera y comprendiera de este modo. En cierta forma, entonces, eso es lo que hay que retener. Pero me parece que podemos avanzar un poco en el análisis de este principio.

²⁰ Juliano (el Emperador), “Contre Héracléios”, 211 b-d, § 8, en *Œuvres complètes, op. cit.*, pp. 53 y 54.

²¹ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 32, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 713.

El sentido de la fórmula podría aclararse, tal vez, si se recuerda la caracterización que los cínicos parecen dar de sí mismos al comentar el calificativo que se han atribuido, el de “perro”. Hay diferentes interpretaciones acerca de las razones por las cuales se llamó “el perro” a Diógenes. Unas son de orden local: sería a causa del lugar donde Diógenes habría fijado domicilio.²² Según otras interpretaciones, es porque habría llevado, en efecto, una vida de perro. Tachado por los otros de tal, habría hecho suyo ese epíteto y se habría proclamado perro. Tampoco en este caso importa mucho el origen de la fórmula. El problema consiste en saber qué valor recibe y cómo se la hace funcionar en esa tradición cínica que podemos identificar en el primer siglo de nuestra era.

En un comentarista de Aristóteles²³ —aunque otros autores hacen muchas referencias a ello— encontramos la interpretación siguiente, que parece haber sido canónica, acerca del *bíos kynikós*. En primer lugar, la vida *kynikós* es una vida de perro en cuanto carece de pudor, de vergüenza, de respeto humano. Es una vida que hace en público y ante la vista de todos lo que sólo los perros y otros animales se atreven a hacer, en tanto que los hombres suelen ocultarlo. La vida de cínico es una vida de perro como vida impúdica. En segundo lugar, la vida cínica es una vida de perro porque, como la de los perros, es indiferente. Indiferente a todo lo que puede suceder, no está atada a nada, se conforma con lo que tiene y no exhibe otras necesidades que las que puede satisfacer de inmediato. En tercer lugar, la vida de los cínicos es una vida de perro, se le ha impuesto el epíteto de *kynikós*, porque en cierto modo es una vida que ladra, una vida diacrítica (*diakritikós*), es decir, una vida capaz de combatir, de ladrar contra los enemigos, que sabe distinguir a los buenos de los malos, a los verdaderos de los falsos, a los amos de los enemigos. En ese sentido, es una vida *diakritikós*: vida de discernimiento que sabe experimentar, sabe someter a prueba y sabe distinguir. En cuarto y último lugar, la vida cínica es *phylaktikós*. Es una vida de perro de guardia, una vida que sabe entregarse para salvar a los demás

²² Se trata, de hecho, de la localización de Antístenes, el primer cínico: “Discurseaba en el gimnasio de Cinosarges, no lejos de las Puertas. De allí proviene, según algunos, el origen del nombre de la escuela cínica” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 13, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 691).

²³ Se trata de Elías; véase Dexipo el Platónico, *In Aristotelis categorias commentarium*, ed. de A. Busse, Berlín, G. Reimer, col. “Commentario in Aristotelem Graeca”, 1888, vol. 4, parte 2, p. 111; véanse también Christian August Brandis, *Scholia in Aristotelem*, Berlín, G. Reimer, 1836, p. 23, y Jean Humbert, *Socrate et les petits socratiques*, París, PUF, 1967.

y proteger la vida de los amos. Vida de impudor, vida *adiáphoros* (indiferente), vida *diakritikós* (diacrítica, de distinción, de discriminación, vida, en cierto modo, ladradora) y vida *phylaktikós* (vida de guardia, de perro de guardia).

Como ven, no es difícil reconocer en estos cuatro caracteres –insisto: canónicos, señalados, distinguidos bajo esos términos en la tradición por la cual se representa a los cínicos– un parentesco muy cercano con los que procuré poner de manifiesto la vez pasada, y a través de los cuales se definía tradicionalmente la verdadera vida. En el fondo, la vida cínica es a la vez el eco, la continuación, la prolongación, pero también el paso al límite y la inversión de la verdadera vida (esa vida no disimulada, independiente, recta, esa vida de soberanía). ¿Qué es la vida de impudor, si no la continuación, la prosecución, pero también la inversión, la inversión escandalosa de la vida no disimulada? El *bíos alethés*, la vida en la *alétheia*, lo recordarán, era una vida sin disimulación, que no escondía nada, una vida capaz de no avergonzarse de nada. Pues bien, en el límite, esa vida es la vida desvergonzada del perro cínico. La vida indiferente, la vida *adiáphoros* que no necesita nada, que se conforma con lo que tiene, lo que encuentra, lo que le arrojan, no es otra cosa que la continuación, la prolongación, el paso al límite, la inversión escandalosa de la vida sin mezcla, la vida independiente, que era una de las características fundamentales de la verdadera vida. La vida diacrítica, esa vida ladradora que permite distinguir entre el bien y el mal, los amigos y los enemigos, los amos y los otros, es la continuación, pero también la inversión escandalosa, violenta, polémica de la vida recta, la vida que obedece a la ley (al *nomos*). Por fin, la vida de perro de guardia, vida de combate y servicio, que caracteriza al cinismo, también es la continuación y la inversión de la vida tranquila, dueña de sí misma, la vida soberana que caracterizaba la existencia verdadera.

Dentro de un rato intentaré desarrollar todo esto con mayor precisión. Ahora querría insistir en que, como ven, la alteración de la moneda, el cambio de su valor, tan constantemente asociados al cinismo, quieren decir sin duda algo así: se trata de sustituir las formas y los hábitos que marcan de ordinario la existencia y le dan su rostro por la efigie de los principios tradicionalmente admitidos por la filosofía. Pero por el hecho mismo de aplicar esos principios a la propia vida, en lugar de limitarse a mantenerlos en el elemento del *logos*, por el hecho mismo de informar la vida como la efigie de una moneda informa el metal sobre el cual está impresa, se ponen de relieve las otras vidas, la vida de los otros, en cuanto no es otra cosa que una moneda falsa, una moneda sin valor. Al retomar esos principios que son los más tradicionales, los más con-

vencionalmente admitidos, los más generales de la filosofía corriente, debido al mero hecho de darles como punto de aplicación, lugar de manifestación, forma de decir veraz, la existencia misma del filósofo, se pone en circulación, por la vida cínica, la verdadera moneda con el verdadero valor. El juego cínico manifiesta que esa vida, que aplica verdaderamente los principios de la verdadera vida, es otra y no la que llevan los hombres en general y los filósofos en particular. Creo que con la idea de que la verdadera vida es la vida otra se llega a un punto de especial importancia en la historia del cinismo, en la historia de la filosofía y, a buen seguro, en la historia de la ética occidental.

Si se admite, en efecto, que el cinismo es el movimiento mediante el cual la vida, a partir del momento en que lleva real, concreta, verdaderamente la efigie de la filosofía, se convierte de resultas en otra, pues bien, se llega al meollo de un problema importante. En ese sentido, el cinismo no fue simplemente la forma de recordatorio insolente, grosero, rudimentario de la cuestión de la vida filosófica. Planteó una cuestión muy grave o, mejor, dio su filo, me parece, al tema de la vida filosófica al hacer la siguiente pregunta: la vida, para ser verdaderamente la vida de verdad, ¿no debe ser una vida otra, una vida radical y paradójicamente otra? Radicalmente otra por estar en ruptura total y en todos los aspectos con las formas tradicionales de existencia, con la existencia filosófica admitida de ordinario por los filósofos, con sus hábitos, sus convenciones. ¿La verdadera vida no va a ser una vida radical y paradójicamente otra, por no limitarse a poner en acción los principios que la práctica filosófica corriente admite de manera más habitual? ¿La vida de verdad no es, no debe ser una vida otra? Se trata de una cuestión de valor filosófico importante y alcance histórico bastante extenso. Quizá podría decirse —perdónenme otra vez el esquematismo, son hipótesis, líneas de puntos, bosquejos, posibilidades de trabajo— que la filosofía griega planteó en el fondo, desde Sócrates, con y por el platonismo, la cuestión del otro mundo. Pero también planteó, a partir de Sócrates o del modelo socrático al cual se refería el cinismo, otra cuestión. La cuestión, no del otro mundo, sino de la vida otra. El otro mundo y la vida otra fueron en esencia, creo, los dos grandes temas, las dos grandes formas, los dos grandes límites entre los cuales la filosofía occidental no dejó de desarrollarse.

Tal vez podríamos proponer el siguiente esquema. Acuérdense de Heráclito, que, al negarse a llevar la vida solemne, la vida majestuosa, la vida aislada y retirada del sabio, iba a las tiendas de los artesanos y se sentaba y se calentaba junto al horno del panadero, diciendo, a quienes se asombraban e indignaban

por su actitud: *kai enthauta theós* (pero también aquí hay dioses).²⁴ Heráclito [concibe] una filosofía, una práctica filosófica, un filosofar que se cumple con el principio del *kai enthauta theós* (también aquí hay dioses, hasta en el horno del panadero). El filosofar se cumple en la idea misma del mundo, y en la forma de la misma vida.

Pero con el cuidado socrático de sí, con la *epiméleia heautou* de la que les hablo desde hace tanto tiempo, vemos dibujarse dos grandes líneas de desarrollo a lo largo de las cuales va a desplegarse la filosofía occidental. Por un lado —esta línea de desarrollo tiene su punto de partida en el texto del *Alcibiades*, como lo reconocieron todos los neoplatónicos—, ese cuidado de sí va a llevar al interrogante de qué es, en su verdad, en su ser propio, aquello que hay que cuidar. ¿Qué es ese “yo”, ese “sí mismo” que hay que cuidar? Esos interrogantes los encontrábamos en el *Alcibiades*,²⁵ y conducían a este diálogo a descubrir que aquello de que debíamos ocuparnos, aquello que debíamos contemplar, era el alma. Y en el espejo del alma que se contemplaba a sí misma, ¿qué se descubría? El mundo puro de la verdad, ese mundo otro que es el de la verdad, el mundo al que hay que aspirar. En esa medida, el *Alcibiades* fundaba sin duda, a partir del cuidado de sí, a través del alma y la contemplación del alma por sí misma, el principio del otro mundo, y marcaba el origen de la metafísica occidental.

Por otro lado, aún y siempre sobre la base del cuidado de sí, pero ahora tomando como punto de origen ya no el *Alcibiades* sino el *Laques*, desde ese punto de partida el cuidado de sí conduce a la cuestión, no de saber qué es en su realidad y su verdad ese ser del que debo ocuparme, sino de saber qué debe ser ese cuidado y qué debe ser una vida que pretenda cuidar de sí misma. Y a partir de allí se pone en marcha, no el movimiento hacia ese otro mundo, sino

²⁴ “Como decía Heráclito —según se cuenta— a los extranjeros que querían conocerlo pero que, al llegar a su casa, lo veían calentarse en la cocina y se detenían en el acto; los invitaba entonces a entrar sin temor, porque ‘aun en un lugar como éste hay dioses’ [*einai gar kai enthauta theós*]” (Jean-Paul Dumont [comp.], *Les Écoles présocratiques*, Heráclito A 9, París, Gallimard, col. “Folio Essais”, 1991, p. 57). El pasaje está tomado de Aristóteles (*Partes de los animales*, I, 5, 645a7-23). Foucault, en consecuencia, hace pasar a Heráclito de la “cocina” al “horno del panadero”. En el texto de Aristóteles parece tratarse, de hecho, de los “excusados”, pero la tradición prefirió pensar en las “cocinas” (cf. Heráclito, *Héraclite: fragments*, trad. de J.-F. Pradeau, París, Garnier-Flammarion, 2002, p. 193, así como la nota de la p. 324).

²⁵ Sobre este punto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, clase del 13 de enero de 1982, pp. 68-71.

la interrogación sobre lo que debe ser, con respecto a todas las otras formas de vida, aquella que, precisamente, se preocupa por sí misma y por todo lo que ella puede ser en verdad.

Esta otra línea de desarrollo da, si no su origen, sí al menos su fundamento filosófico a la cuestión del arte de vivir y la manera de vivir. En ella no encontramos el platonismo y la metafísica del otro mundo. Encontramos el cinismo y el tema de la vida otra. Esas dos líneas de desarrollo —una de las cuales va al otro mundo y otra a la vida otra, ambas a partir del cuidado de sí— son desde luego divergentes, porque una va a producir la especulación platónica, neoplatónica y la metafísica occidental, mientras que otra no producirá, en cierto sentido, nada más que la grosería cínica. Pero reactivará, como problema a la vez central y marginal con respecto a la práctica filosófica, la cuestión de la vida filosófica y la verdadera vida como vida otra. La vida filosófica, la verdadera vida, ¿no puede, no debe ser por fuerza una vida radicalmente otra?

No hay que considerar, por supuesto, que estas dos grandes líneas de divergencia, fundadoras, a mi entender, de toda la práctica filosófica occidental, fueron completa y definitivamente ajenas entre sí. Después de todo, también el platonismo planteó la cuestión de la verdadera vida en la forma de la existencia otra. Y hemos visto que el cinismo, justamente, podía muy bien conectarse, combinarse, lastrarse con especulaciones filosóficas bastante ajenas a la tradición rústica, rudimentaria y tosca que le era propia. Hubo, pues, una interferencia constante. Y también hay que tener en cuenta el hecho, capital en la historia de la filosofía, de la moral y la espiritualidad occidentales, de que el cristianismo, pero asimismo todas las corrientes gnósticas²⁶ a su alrededor, fueron precisamente movimientos en los cuales se procuró pensar de manera sistemática y coherente la relación entre el otro mundo y la vida otra.

En los movimientos gnósticos, en el cristianismo, se intentó pensar la vida otra, la vida de ruptura, la vida de ascesis, la vida sin medida común con la existencia [ordinaria] como condición para el acceso al otro mundo. Y esa relación entre la vida otra y el otro mundo —marcada de manera tan profunda en el corazón del ascetismo cristiano por el principio de que la primera será la que lleve al segundo— va a ser sometida a un cuestionamiento radical en la ética protestante, y por Lutero cuando el acceso al otro mundo pueda definirse a

²⁶ Sobre este movimiento, véanse las indicaciones de Michel Foucault en su curso de 1982. *L'Herméneutique du sujet*, op. cit., pp. 246, 402 y 403.

través de una forma de vida absolutamente conforme a la existencia misma en este mundo. La fórmula del protestantismo es llevar la misma vida para llegar al otro mundo. Y a partir de ese momento puede decirse que el cristianismo es moderno.

Interrumpimos tres minutos y a continuación retomaremos el problema de la vida otra.

Clase del 14 de marzo de 1984

Segunda hora

La vida no disimulada: versión estoica y transvaloración cínica – La vida sin mezcla en su interpretación tradicional: independencia y pureza – La pobreza cínica: real, activa, indefinida – La búsqueda del deshonor – Humillación cínica y humildad cristiana – Inversión cínica de la vida recta – El escándalo de la animalidad.

EN EL ANÁLISIS DE LA VIDA CÍNICA, había indicado cuatro aspectos: la vida no disimulada, la vida independiente, la vida recta y la vida soberana, dueña de sí misma. Procuré mostrar que, a partir de esos temas, apoyada en ellos y haciéndolos actuar, la práctica del cinismo y de la vida cínica consistía precisamente en invertirlos, hasta erigirlos en un escándalo.

Primero, la vida no disimulada. La clase pasada intenté mostrarles que la noción de verdadera vida (*alethés bios*) se construía, en primer lugar y ante todo, en función del principio general de que lo *alethés* es lo no oculto, lo no disimulado. La verdadera vida era pues la vida no disimulada, la vida que no oculta ninguna parte de sí misma, y ello porque no comete ningún acto vergonzoso, ninguna acción deshonesto, reprochable, que pueda suscitar la censura de los otros y hacer ruborizar a quien la perpetra. La vida no disimulada es, por tanto, la vida que no nos hace ruborizar, porque no tenemos motivos para ruborizarnos. Encontraríamos no pocos ejemplos de esta concepción de la verdadera vida como vida no disimulada, vida de la que uno no se avergüenza. Así, en Platón, recordarán lo que se dice en el *Fedro* y en el *Banquete*: el verdadero amor es el que no tiene que ocultar ninguna acción vergonzosa y no busca

jamás la oscuridad para realizar sus deseos.¹ Es un amor que puede vivirse y cultivarse siempre bajo el aval y la garantía de los otros. También en Séneca podríamos encontrar toda una serie de concepciones muy interesantes sobre esa vida no disimulada. Para Séneca, la verdadera vida es la vida que se debe vivir como si uno estuviera siempre bajo la mirada de los otros en general, pero sobre todo y de preferencia ante la vista, la mirada, el control del amigo, el amigo que es a la vez el guía exigente y el testigo. A su juicio, la práctica misma de la correspondencia, del intercambio de cartas, al hacer presentes uno a otro al autor del mensaje y a su destinatario, tenía justamente el papel de poner en cierto modo la existencia de los dos correspondientes bajo la mirada de cada uno de ellos, cada uno bajo la mirada del otro.² Por un lado, el autor de la carta constituye, para aquel a quien dirige sus consejos y sus opiniones, una suerte de ojo, de principio de vigilancia. Séneca dice a Lucilio: cuando te envío una carta con consejos, es de algún modo como si yo mismo fuera a verte y controlar lo que estás haciendo. Pero, por otro lado, toda vez que cuenta su propia vida, lo que hace, sus elecciones, sus vacilaciones, sus decisiones, el que escribe la carta pone esa vida bajo la mirada de su destinatario. Los dos correspondientes, el autor de la carta y el destinatario, están así bajo su mutua mirada. La correspondencia es una práctica de verdadera vida como vida no disimulada, es decir, como vida bajo la mirada a la vez real y virtual del otro.

En Epicteto hallarían otra formulación más, otras variaciones en torno del tema de la vida no disimulada. En él, la vida no disimulada no es la que se expone mediante la correspondencia a la mirada del otro, es una vida que se sabe desarrollada en su totalidad bajo cierta mirada interior que es la de la divinidad que habita en nosotros. La no disimulación se convierte entonces en una consecuencia de la estructura ontológica del ser humano, dado que el *logos* en el alma es un principio divino (un *daimon*). Así, Epicteto, en unos cuantos pasajes que ustedes conocen bien, menciona el principio de la vida no disimulada, pero no disimulada a esa mirada interior, tan diferente del control sobre el amor del que

¹ Sobre este punto, véase Michel Foucault, *L'Usage des plaisirs*, París, Gallimard, 1984, cap.: "Le véritable amour", pp. 251-269 [trad. esp.: *Historia de la sexualidad*, vol. 2: *El uso de los placeres*, México, siglo XXI, 1986].

² Sobre este punto, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, pp. 343 y 344 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

hablaba Platón, y tan diferente asimismo de la práctica de la correspondencia espiritual en Séneca. En Epicteto, la no disimulación significa vivir y saberse vivir bajo esa mirada interior. En la disertación 14 del libro I dice:

Zeus [...] ha puesto junto a cada hombre, como custodio, un genio particular [...], y es un custodio que no se deja engañar [...]. Por eso, cuando cerráis vuestras puertas y dejáis el interior en la oscuridad, acordaos de no decir jamás que estáis solos: no lo estáis, en efecto, Dios está adentro, y también vuestro genio. ¿Y qué necesidad tienen de luz para ver lo que hacéis?³

Y en la disertación 8 del libro II se lee:

Tú eres un fragmento de Dios. Tienes en ti una parte de ese Dios [...]. ¿No querrás recordarte, cuando comes, quién eres, tú que comes y te alimentas? En tus relaciones sexuales, ¿quién eres, tú, que te vales de ellas? [...] Llevas en ti ese Dios, y no adviertes que lo mancillas por tus pensamientos impuros y por tus acciones indecorosas.⁴

Este tema de la vida no disimulada fue de suma importancia y adoptó una serie de formas muy diferentes, pero es central en la tradición filosófica como caracterización de la verdadera vida. El cinismo parece haberlo retomado de manera constante. Pero sólo lo hizo a través de una suerte de alteración, de transvaloración que hace de su aplicación un escándalo.

¿Cómo se produce esta alteración, esta transvaloración? Ante todo, de la manera más simple, más inmediata, más directa, para decirlo de algún modo: mediante una dramatización del principio de no disimulación, su dramatización en y por la vida misma. Para los cínicos, la regla de no disimulación ya no es, como podía serlo en Epicteto o en Séneca, un principio ideal de conducta. Es la formalización, la puesta en escena de la vida en su realidad material y cotidiana: bajo la mirada concreta de los otros, de todos los otros o, en todo caso, de la mayor cantidad posible. La vida del cínico carece de disimulo en el sentido de que es real, material, físicamente pública. Los elementos de la vida cínica como vida pública aparecen en los relatos más o menos legendarios que incumben a

³ Epicteto, *Entretiens*, libro I, disertaciones 12-14, trad. de J. Souilhé, París, Les Belles Lettres, 1943, pp. 57 y 58 [trad. esp.: *Manual – Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2001].

⁴ *Ibid.*, libro II, disertación 8, 11-14, p. 30.

Diógenes; los conocemos bien. Es Diógenes Laercio, que cuenta: “Decidió comer, dormir y hablar donde fuera”.⁵ Ausencia de casa: ésta es, desde luego, como entre nosotros, pero más aun en Grecia, el lugar del secreto, el aislamiento, la protección contra la mirada de los otros. Ausencia, incluso, de ropa: el cínico Diógenes está desnudo o casi desnudo. Es también la elección de sus lugares de residencia: Corinto. Dión Crisóstomo dice que si Diógenes había decidido ir tantas veces a Corinto, era porque se trataba de una gran ciudad, una ciudad pública, una ciudad donde podía vivir en público y donde en las esquinas, los templos, uno se topaba con marinos, viajeros, gente procedente de todos los rincones del mundo. Diógenes había decidido vivir bajo esa mirada. Y para terminar, murió en un gimnasio a las puertas de Corinto, envuelto en un manto como un mendigo que duerme. Levantaron el manto y se dieron cuenta de que había muerto.⁶ En la vida cínica no hay intimidad, no hay secreto, no hay inexistencia de publicidad. A continuación daremos constantemente con este tema: el cínico vive en las calles, reside en las puertas de los templos. Come y satisface sus necesidades y sus deseos en público.⁷ Acude a todas las grandes concentraciones del pueblo. Se lo ve en los juegos, en los teatros. Da a todos el testimonio de su propia vida. Acuérdense también de ese famoso Peregrino a quien Luciano tanto detestaba, y que había decidido suicidarse por el fuego, en el punto de unión, sin duda, de un viejo tema hercúleo y quizá también de una práctica procedente de la India. Peregrino decide quemarse, pero se quema en público, durante los Juegos Olímpicos, con el fin de que su muerte tenga la mayor cantidad posible de espectadores. Visibilidad absoluta de la vida cínica.

Pero esa dramatización, esa teatralización del principio de no disimulación, se acompaña enseguida de una inversión de sus efectos, de modo que la vida cínica, que es en realidad la más fiel a aquel principio, aparece, por el hecho mismo de esa radicalización, como radicalmente otra e irreductible a todas las demás. El juego por el cual esa dramatización va a convertirse en escándalo y en la inversión misma de la vida no disimulada de los otros filósofos es el si-

⁵ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, ed. y trad. de R. Genaille, París, Garnier/Flammarion, 1965, vol. 1, p. 15 (*Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro vi, § 22, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 706 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007]).

⁶ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 77, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 743.

⁷ *Ibid.*, libro vi, § 69, p. 736.

guiente: una vida no disimulada es una vida que no oculta nada de lo que no está mal, y no hace el mal porque no disimula nada. Ahora bien, dicen los cínicos, ¿puede no haber nada de mal en lo que la naturaleza quiere y en lo que ha puesto en nosotros? Y a la inversa, si en nosotros hay algo malo o hacemos algo malo, ¿no es lo que los hombres han agregado a la naturaleza por sus hábitos, sus opiniones, sus convenciones? De manera que la no disimulación, si debe ser la garantía y el aval de una vida completamente buena, de una vida que será buena por ser visible en su totalidad, pues bien, no debe retomar y aceptar los límites habituales, tradicionales del pudor, esos límites que los hombres establecieron por convención y que imaginan indispensables. Al contrario, debe poner de manifiesto, sin límite ni disimulación, aquello que, en el ser humano, es del orden de la naturaleza y, por lo tanto, del orden del bien. Es decir que la no disimulación, lejos de ser la recuperación y la aceptación de las reglas de pudor tradicionales que nos llevan a ruborizarnos si hacemos el mal delante de los otros, debe ser el fulgor de la naturalidad del ser humano bajo la mirada de todos. Ese fulgor de la naturalidad que escandaliza, que transforma en escándalo la no disimulación de la existencia limitada por el pudor tradicional, se manifiesta en los famosos comportamientos cínicos. Diógenes comía en público, cosa que, en la Grecia tradicional, no era fácil de admitir.⁸ Y, sobre todo, se masturbaba en público.⁹ Es también el caso de Crates, que, tras aceptar casarse porque su mujer le había prometido que adoptaría exactamente el mismo estilo, el mismo modo de vida que él, hacía el amor con ella a la vista de todos.¹⁰ Todo esto constituye, sin duda, la forma de esa vida no disimulada, en función del principio a menudo reiterado por Diógenes y Crates, a saber: ¿cómo podría el hecho de hacer el amor, tener relaciones sexuales, considerarse como un mal, habida cuenta de que está inscrito en nuestra misma naturaleza? Como está inscrito en ella, no puede ser un mal. En consecuencia, no hay que disimularlo. La vida pública será pues una vida de naturalidad patente y enteramente visible, como una manera de destacar el principio de que la naturaleza jamás puede ser un mal. La dramatización cínica de la vida no disimulada resulta ser entonces la aplicación estricta, simple, y en un sentido lo más tosca posible, del principio de que hay que vivir sin tener

⁸ *Ibid.*, libro vi, § 58, p. 730, y § 69, p. 736.

⁹ *Ibid.*, libro vi, § 46, p. 722, y § 69, p. 736.

¹⁰ *Ibid.*, libro vi, §§ 96 y 97, p. 760.

que ruborizarse por lo que uno hace, vivir, por consiguiente, bajo la mirada de los otros y el aval de su presencia. Pero, como una consecuencia de esa misma aplicación estricta, simple, tosca del principio más general, constataremos la inversión de todas las reglas, hábitos y convenciones de pudor que dicho principio, en el fondo, aceptaba de manera espontánea, prolongaba y reforzaba. El pensamiento filosófico tradicional, bajo la consigna de la vida no disimulada, planteaba o prolongaba en el fondo la exigencia del pudor, aceptaba sus hábitos. El cinismo, al aplicar al pie de la letra el principio de la no disimulación, hizo volar en pedazos el código de pudor al que ese principio, implícita o explícitamente, seguía asociado. Eso es la vida impúdica, la vida en la *anáideia* (la vida descarada). Así dramatizada, la vida filosófica de los cínicos despliega el tema general de la no disimulación, pero libera a ésta de todos los principios convencionales. De resultas, la vida filosófica aparece como radicalmente otra en comparación con todas las formas de vida restantes.

Ahora, la segunda característica, la vida sin mezcla. Como recordarán, la verdadera vida era la vida sin mezcla, es decir, sin lazo, sin dependencia con respecto a lo que podía serle ajeno, en función del principio de que lo que es *alethés* es puro, no tiene alteridad y está en perfecta identidad consigo mismo. Esta caracterización de la verdadera vida como vida sin mezcla había llevado, en la filosofía antigua, a dos estilísticas de existencia bastante diferentes y, no obstante, a menudo ligadas una a otra: una estética de la pureza, que encontramos sobre todo en el platonismo, donde se trata de rescatar al alma de todo lo que puede constituir para ella un elemento de desorden, de agitación, de perturbación involuntaria (liberarla, por tanto, de todo lo que es material y corporal), y una estilística de la independencia, de la autosuficiencia, de la autarquía, que es más fácil encontrar en los epicúreos y en los estoicos, y en la cual se trata de liberar a la vida de todo lo que puede hacerla depender de elementos exteriores, acontecimientos inciertos. Se trata, en todo caso, de definir una actitud que esté completamente separada de los acontecimientos sobre los cuales se carece de influencia. La indiferencia de la vida cínica, esa vida indiferente (*adiáphoros bios*), se inscribe en la línea común a estos distintos temas de la vida independiente. Pero, aunque también aquí se desarrolla a partir de ese consenso, lo hace en una forma tal que altera su principio. Reevalúa la moneda, cambia el valor de esa moneda y pone de relieve la vida filosófica en cuanto es o debe ser una vida radicalmente otra. ¿De qué manera? En primer lugar, por lo que podríamos llamar otra vez una dramatización material, física, corporal

del principio de la vida sin mezcla ni dependencia. Y esta dramatización del principio de independencia en la forma de la vida misma, de la vida física, material, adopta, claro está, la apariencia de la pobreza.

Tocamos en este punto un tema que es a la vez importante y difícil. En efecto, el tema de que la verdadera vida debe ser una vida de pobreza tiene, como es evidente, una extensión cultural muy grande, y se lo conoce en muchas otras civilizaciones, muchas otras filosofías y, por supuesto, en una cantidad enorme de religiones. También es indudable que en Grecia se encuentra tempranamente —Sócrates sería un ejemplo— la idea de que la verdadera vida, la vida filosófica, no puede ser una vida de riquezas, una vida atada a las riquezas. No por ello deja de ser cierto que el problema de la pobreza planteó, en la ética, la filosofía y la práctica filosófica grecorromanas, una serie de dificultades, en razón de que la cultura grecorromana no dejó de jugar con cierta oposición, socialmente reconocida, convalidada y estructurante: la oposición entre los primeros, los mejores, los más poderosos, quienes disfrutaban de educación y poder, y el resto, la multitud, quienes carecen de cualquier tipo de poder, de formación, y tampoco tienen fortuna. Esta oposición entre los primeros y los otros, entre los mejores y la multitud, no cesó de organizar las sociedades antiguas, griegas y romanas, y no dejó tampoco de modelar, sólo hasta cierto punto pero, con todo, de manera bastante perceptible, el pensamiento moral y filosófico de la Antigüedad. Aun en ella, y aun en quienes, como Séneca, por ejemplo, dicen que no hay diferencia entre el alma de un esclavo y la de un caballero o un senador, la oposición entre los mejores y los otros, los primeros y la multitud, mantiene su validez. Y Séneca no deja de señalar sin descanso que, por su propia actitud, le interesa decididamente contarse entre los primeros, entre los mejores, en oposición a una multitud, en la cual también podremos encontrar, por otra parte, gente rica y poderosa. Pero la oposición: los primeros y los mejores/los otros y la multitud es estructurante en esas sociedades y esa forma de pensamiento.

Por consiguiente, el problema de la pobreza como componente de la verdadera vida no fue un problema simple en la sociedad, la cultura y el pensamiento antiguos; fue, sin disputa, mucho menos simple que en el cristianismo medieval. Y sin duda a causa de esa incertidumbre, de la dificultad de conciliar el principio de que la verdadera vida no puede ser una vida de riquezas, pero al mismo tiempo es la vida de los mejores, encontramos con respecto a la pobreza una postura un poco ambivalente, ambigua; en todo caso, vemos que se privilegia la idea de que

lo importante no es tanto tener o no tener dinero, es tener una posición y una actitud con respecto al dinero, con respecto a la fortuna, que permitan no dejarse absorber por la atención de esa fortuna, no preocuparse ante la posibilidad de perderla y no dejarse atormentar en caso de perderla concretamente. En la verdadera vida de la que hablan los filósofos se trata mucho más de determinada actitud con respecto a la fortuna y el infortunio y al cambio de una en otro. En esa verdadera vida, la cuestión pasa sobre todo por esto. Y una vez más, Séneca, ladrón y riquísimo, elaboró extensamente la idea de que la verdadera vida es una vida de desapego virtual en lo concerniente a la riqueza.

En cambio, y frente a ello, la pobreza cínica es, desde luego, una pobreza concreta, material, física. Es real, es activa, es indefinida.

Primero, la pobreza cínica es real, es decir que no se trata en absoluto de un mero desapego del alma. Es un despojamiento de la existencia que se priva de los elementos materiales a los cuales está tradicionalmente ligada y de los que por lo común se cree que depende. La pobreza cínica va a referirse, por ejemplo, a la vestimenta, al hábitat reducido al mínimo, a las posesiones: Crates distribuye efectivamente sus bienes.¹¹ Se refiere al alimento, que se procura reducir a la mínima expresión. Podemos comparar esa vida cínica con varios pasajes de Séneca en la correspondencia con Lucilio, donde se menciona esa suerte de pasantías de pobreza que es bueno hacer de vez en cuando.¹² Y Séneca dice: durante algunos días, tres o cuatro, deberías ponerte un sayal, dormir en un jergón, comer lo menos posible; te aseguro que te haría bien, no sólo porque te devolvería cierta capacidad de placer —es lo que hacen unos cuantos licenciosos—, sino también porque te enseñaría a tener con respecto a todo eso una actitud tal que, si por casualidad llegaras a perderlo todo, no sufrirías. Protección contra el acontecimiento posible y no práctica real. Ejercicio, si se quiere, virtual. La pobreza cínica, por su parte, es una pobreza real, que ejerce un despojamiento concreto.

Segundo, es una pobreza activa, en el sentido de que no se trata de una pobreza que se conforme con renunciar a toda preocupación acerca de la fortuna, a toda conducta adquisitiva, a toda economía. Esta pobreza cínica no se

¹¹ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 87, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 754.

¹² Sobre los ejercicios de pobreza en Séneca, véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*, pp. 410 y 411.

conforma con mantenerse en la mediocridad de un estado dado como punto de partida. Así, los cínicos, si bien tienen siempre con Sócrates una actitud de veneración, de respeto, y en todo caso se refieren sin cesar a él, pues bien, atribuían a Diógenes una crítica [hacia] él, según la cual decían: Sócrates es, con todo, alguien que tiene una casa, una mujer, hijos y hasta pantuflas.¹³ Es decir que la actitud socrática, consistente en contentarse con la pequeña mediocridad que constituía su existencia, no es la actitud cínica. La pobreza cínica no puede ser una indiferencia a la fortuna y la aceptación de una situación dada. La pobreza cínica debe ser una operación que uno hace sobre sí mismo para obtener resultados positivos, coraje, resistencia y tenacidad. La dramaturgia de la pobreza cínica está muy alejada de la indiferencia que no se preocupa por la riqueza, sea la de los otros o la propia; es una elaboración de sí mismo en la forma de la pobreza visible. No es una aceptación de la pobreza, es una conducta efectiva de pobreza.

Tercero y último, la pobreza cínica es una pobreza infinita. Es real, es activa y es infinita o indefinida, en cuanto no se detiene en un nivel considerado como satisfactorio, porque de hacerlo podría considerarse que uno está, en suma, libre de todo lo que es superfluo. Esa pobreza sigue buscando sin cesar despojamientos posibles. Es una pobreza inquieta, una pobreza insatisfecha consigo misma que no deja de esforzarse por alcanzar nuevos límites, hasta llegar al piso de lo absolutamente indispensable. Bien, sobre el tema tenemos toda una serie de anécdotas. La más célebre, claro, es la anécdota de la pequeña escudilla. Diógenes, cuya vajilla consistía exclusivamente en una pequeña escudilla, un pequeño recipiente en el cual bebía agua, advierte detrás de una fuente a un niño que forma un cuenco con sus manos y bebe en ellas. En ese momento Diógenes tira su escudilla, diciéndose que es otra riqueza inútil.¹⁴

Como ven, la pobreza característica de la vida cínica no es una pobreza virtual, de actitud, como en Séneca. Tampoco es una pobreza media de estado,

¹³ "Diógenes afirmaba que el propio Sócrates llevaba una vida de molicie: en efecto, se encerraba en una buena casita, un pequeño lecho y pantuflas elegantes que llevaba de vez en cuando" (Eliano, *Histoire variée*, iv, 11, en Léonce Paquet [comp.], *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, trad. de L. Paquet, París, Le Livre de Poche, 1992, Diógenes, núm. 186, p. 110 [trad. esp.: *Historias curiosas*, Madrid, Gredos, 2006]).

¹⁴ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 37, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 715.

como la que aceptaba Sócrates. Es una pobreza concreta de despojamiento, una pobreza indefinida en trabajo indefinido sobre sí misma.

Con una salvedad: esta dramaturgia de la pobreza real, de la pobreza indefinida, provoca efectos paradójicos. Por fidelidad a los principios de esa pobreza activa, como forma visible de la vida sin mezcla, de la vida pura y autosuficiente, el cínico termina en efecto por llevar una vida de fealdad, dependencia y humillación. Y de tal modo, la aplicación radical del principio conduce a su inversión: vida de pobreza escandalosa, insostenible, fea, dependiente y humillada del cínico. Una vez más, hay toda una serie de pruebas de ello. Podemos mencionar rápidamente algo que, con todo, es importante, a saber, la valorización paradójica de la suciedad, la fealdad, la miseria hirsuta y desgraciada. No cuesta mucho imaginar que esa valorización de la suciedad, de la fealdad, de la desgracia, que forma parte del cinismo, no era muy fácil de aceptar en sociedades tan aferradas a los valores de la belleza, los valores de la plástica en el cuerpo humano, en el gesto humano, en las actitudes, en el porte de los individuos. Esta inversión de los valores físicos tuvo sin duda un papel no desdeñable. Se entiende, en todo caso, que la inversión haya suscitado un escándalo. Puesto que también en Sócrates podrían encontrarse, desde luego, unas cuantas cosas concernientes al juego entre la valorización y la desvalorización de lo bello y lo feo. Pero Sócrates, justamente, insiste a las claras en el hecho de que no hay que aferrarse a la belleza del cuerpo, y hay que preferir los ejercicios del alma a los destinados a embellecer y fortalecer el cuerpo. En él también se constata la idea de que, bajo la falta de gracia de un cuerpo sin belleza, es menester reconocer la belleza del alma. Pero, precisamente, el principio de esta relativa —y nunca otra cosa que simplemente relativa— descalificación de la belleza y el valor físicos siempre es, en Sócrates, la preferencia de una belleza sobre otra, el privilegio de una belleza sobre otra.

La pobreza cínica, al contrario, es la afirmación del valor propio e intrínseco de la fealdad física, de la suciedad, de la miseria. Este aspecto es importante e introdujo en la ética, el arte de la conducta, y también en la filosofía, por desdicha, valores de fealdad que éstas no siempre abandonaron.

Pero hay algo más que esa valorización de la fealdad en sí misma. Está el hecho de que, en la pobreza absoluta, el individuo termina por encontrarse en una situación de dependencia. Y el principio de la vida sin mezcla, la vida sin subordinación, la vida independiente de todo, termina por invertirse. En efecto, cuando alcanzamos el piso de la pobreza absoluta, ¿con qué nos topamos? Nos topamos con la esclavitud, una esclavitud que, como recordarán, era lo inacep-

table a los ojos de un griego y un romano; y cuando la esclavitud se vuelve inaceptable, es en general como un destino que se sufre y que es preciso sufrir con indiferencia.

Entre los cínicos, por el contrario, hay algo así como una aceptación directa, positiva de la situación de esclavitud. Así se desprende de la historia de Diógenes, quien, cuando lo ponen en venta en el mercado, quiere sentarse porque le parece más cómodo, y como el tratante de esclavos que lo vende le niega el derecho a hacerlo, replica: "No importa, los pescados se ponen a la venta tendidos sobre el vientre".¹⁵ Y se acuesta como el pescado, aceptando así representar el papel de esta mercancía en venta. La pobreza, en consecuencia, lleva a la aceptación de la esclavitud. Y a algo que para un griego o un romano era aun más grave que la esclavitud (porque, después de todo, la esclavitud siempre podía formar parte de las desdichas de la existencia humana): la mendicidad. La mendicidad es la pobreza llevada al extremo de depender de los otros, de su buena voluntad, de los azares del encuentro. Tender la mano era para un antiguo el gesto de la pobreza infamante, de la dependencia bajo su forma más insoportable. Y esta mendicidad constituía la pobreza cínica llevada hasta el escándalo voluntario.

Y para terminar, más allá de esa mendicidad, de esa dependencia material, la pobreza cínica afrontaba algo que era todavía más grave que la esclavitud y la mendicidad. Afrontaba la *adoxía*. La *adoxía* es la mala reputación, la imagen que uno deja de sí cuando ha sido insultado, despreciado, humillado por los otros, cosas que, como es obvio, jamás habían tenido un valor positivo entre los griegos y los romanos. No se podía, desde luego, dar valor positivo a la *adoxía* en una sociedad en que las relaciones de honor eran tan importantes, y la gloria, la buena reputación, el recuerdo que se deja en la memoria de los hombres, era una de las formas de la supervivencia deseada. Ahora bien, la *adoxía* es en estos momentos, precisamente, parte de la vida despojada de los cínicos. Una persona como Sócrates, otra vez, es alguien que no temía, desde ya, aceptar una condena a muerte, aunque fuera injusta. Y cuando se le ofreció la posibilidad de evadirse [la] rechazó, y aceptó de tal modo esa suerte de deshonor que era el hecho de ser condenado a muerte. Pero cuando acepta esa suerte de deshonor, Sócrates no practica en absoluto la *adoxía* de los cínicos.

¹⁵ Diógenes Laercio, *Vie, doctrines...*, *op. cit.* (trad. de R. Genaille), p. 17 (trad. de M.-O. Goulet-Cazé, libro vi, § 29, p. 711).

Sabe perfectamente que si, a los ojos de la opinión mayoritaria, él no es en efecto otra cosa que una persona que ha cometido un crimen y ha sido condenada a muerte, en cambio, desde cierto punto de vista y a juicio de quienes efectivamente saben, él, Sócrates, es justo y ningún deshonor mancha su vida.

Para los cínicos, la práctica sistemática del deshonor es, por el contrario, una conducta positiva, una conducta que tiene sentido y valor. Tenemos con ello, sin duda, algo sumamente singular en toda la moral antigua, y que, en concreto, hace de los cínicos una excepción. [En lo concerniente a] la *adoxía* de los cínicos, he encontrado un artículo que la aborda de manera interesante –[pero] no sé si está históricamente fundada– por el modo mismo como el autor plantea el problema. El artículo figura en los *Harvard Studies in Classical Philology* de 1962, lo escribió un tal Ingalls y se llama “The Seeking of Dishonor” (la búsqueda del deshonor).* El autor muestra lo sensible que es al hecho de que el cinismo fuera parte cabalmente integrante del paisaje griego. E insiste sobre [lo siguiente:] que los cínicos, en el fondo, no eran otra cosa que una especie de expresión, particularmente concentrada y vigorosa, de una serie de temas propios de la moral griega. Pero hay un aspecto a cuyo respecto no puede considerarse en modo alguno que representen la moral griega, y es justamente el problema de la *adoxía* (del deshonor). Y aquí el autor pone en juego la influencia de la India, cómo decirlo... de cierta práctica que se constata en algunos grupos religiosos hindúes en los que el deshonor y su búsqueda cobran valor positivo. En consecuencia, Ingalls hace de esa inserción de la *adoxía* en la moral griega el efecto de una influencia externa.

En realidad, no sé si es verdad o no desde el punto de vista histórico. De todos modos, lo que me interesa en todo eso es que la idea de la *adoxía* puede justificarse y comprenderse, creo, sobre la base de la inversión del principio de la vida independiente que, a partir del momento en que ésta se dramatiza hasta la pobreza absoluta, no puede no ir a dar a la dependencia y el deshonor. [Ahora bien,] los cínicos buscan concretamente ese deshonor: mediante la búsqueda activa de situaciones humillantes que valen porque ejercitan al cínico en la resistencia a todo lo que es fenómeno de opiniones, creencias, convenciones. Tenemos un ejemplo en la anécdota de Diógenes que, al recibir un puñetazo

* Daniel Henry Holmes Ingalls, “Cynics and Pasupatas: the Seeking of Dishonor”, en *Harvard Theological Review*, 55(4), 1962, pp. 281-298. La atribución a los *Harvard Studies in Classical Philology* es incorrecta. [N. del T.]

en la cabeza, o un bastonazo, no sé, se niega a responder. No es una cuestión de honor. Él dice: la próxima vez me pondré un casco.¹⁶ Pues el golpe no es otra cosa que un golpe, y todo el deshonor que se presume en esta situación —se recibe un golpe— no tiene importancia alguna y literalmente no existe. Por lo tanto: indiferencia con respecto a todas esas situaciones de humillación, e incluso búsqueda activa de ellas, porque hay ante todo un aspecto de ejercicio, de reducción de las opiniones, y también el hecho de que, dentro de esa humillación aceptada, se podrá en cierto modo invertir la situación y recuperar el control. Así sucede en la historia de Diógenes que, mientras come en la plaza pública, genera en los transeúntes la idea de calificarlo de perro: comes como un perro, le dicen. Y él, al aceptar la humillación, invierte de inmediato la situación. Acepta la humillación y la invierte, diciendo: pero ustedes también son perros, porque sólo los perros pueden hacer un círculo alrededor de un perro que come. Perro soy, pero ustedes lo son tanto como yo.¹⁷ Un día, al llegar a un banquete, le tiran un hueso, porque es un perro. Entonces, Diógenes se va con el hueso, vuelve y mea a los comensales, como un perro.¹⁸

Podrán ver que ese juego de la humillación cínica es interesante y [es posible] compararlo con algo que, hasta cierto punto, derivará de él pero cambiará sus valores, significaciones y formas: la humildad cristiana. De la humillación cínica a la humildad cristiana hay toda una historia, toda una historia de lo humilde, toda una historia de la infamia, toda una historia de la vergüenza, del escándalo por la vergüenza, que es algo muy importante históricamente y, una vez más, bastante extraño a lo que era la moral corriente de los griegos y romanos. Y yo creo que es menester distinguir bien lo que será la humildad cristiana —que es un estado, una actitud del ánimo que se manifiesta y se prueba en las humillaciones sufridas— y el deshonor cínico, que es un juego con las convenciones concernientes al honor y el deshonor, en el cual el cínico, en el momento mismo de interpretar el papel más deshonoroso, hace valer su orgullo y su supremacía. El orgullo cínico se apoya en esas pruebas. El cínico afirma su soberanía, su dominio a través de las pruebas de la humillación, en tanto que la humillación o, mejor dicho, la humildad cristiana será una renuncia a sí mismo. Humillación cínica, humildad

¹⁶ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 41, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 719.

¹⁷ *Ibid.*, libro vi, § 61, p. 732.

¹⁸ *Ibid.*, libro vi, § 46, p. 722.

cristiana, todo esto debería sin duda elaborarse mucho más de lo que lo hago ahora. Me limito a señalar algunas cosas. A partir del tema de la vida independiente, y por su dramatización bajo la forma de la pobreza, la esclavitud, la mendicidad, la *adoxía*, el deshonor, tenemos una inversión del tema filosófico clásico y el surgimiento de la verdadera vida como vida otra, escandalosamente otra.

Podríamos decir lo mismo acerca de la vida recta, que es una de las características de la verdadera vida en el sentido tradicional de la expresión. Esta vida recta como característica de la verdadera vida era una vida de conformidad con cierto *logos*, que [por su parte] se ajustaba a la naturaleza. La vida recta era una vida conforme a la naturaleza, pero también a las leyes o, al menos, a algunas de las leyes, reglas y costumbres que se convenían entre los hombres. En esta noción tradicional de la verdadera vida como vida recta había una suerte de equívoco fundamental. En efecto, la vida recta exhibía una conformidad bastante ambigua con un núcleo de naturalidad y un conjunto nunca definido del todo, bastante vago y, según las escuelas y los filósofos, variable, variable en relación con las leyes humanas, las leyes sociales, las leyes cívicas a las que se reconocía el papel de marco, grilla, principio organizador de la verdadera vida.

El cínico va a retomar el tema de la verdadera vida como vida recta, vida conforme. Con una precisión: lo hará de tal manera que esa vida recta va a convertirse en una vida totalmente otra. En efecto, la conformidad a la que los cínicos ajustan el principio de la verdadera vida, la vida recta, sólo se apoya [en], sólo concierne al ámbito de la ley natural. Únicamente lo que es del orden de la naturaleza puede ser un principio de conformidad para definir la vida recta según los cínicos. En la vida cínica no puede aceptarse ninguna convención, ninguna prescripción humana, si no se ajustan exactamente a lo que se encuentra en la naturaleza, y sólo en la naturaleza. De tal modo, los cínicos rechazan, desde ya, el matrimonio, rechazan la familia y practican o pretenden practicar la unión libre.¹⁹ Y del mismo modo, rechazan todos los tabúes y convenciones alimentarias. Diógenes habría tratado de comer carne cruda.²⁰ Parece incluso

¹⁹ “[Diógenes] exigía la comunidad de las mujeres y ni siquiera hablaba de matrimonio, sino de acoplamiento de un hombre que ha seducido a una mujer con la mujer seducida” (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 72, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 738; véanse también las palabras horrorizadas de Filodemo, “Sur les stoïciens = Papyrus d’Herculanum”, 155 y 339, xv-xx, en Léonce Paquet [comp.], *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 117).

²⁰ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 34, *op. cit.* (trad. de M.-O. Goulet-Cazé), p. 713.

—ya volveremos a ello— que murió tras intentar comer un pulpo vivo, que lo habría asfixiado.²¹ De acuerdo con Diógenes Laercio, Diógenes no habría considerado tan odioso e intolerable comer carne humana.²² El cínico no puede rechazar ni siquiera la antropofagia.

Por esa misma razón, otra vez, los cínicos rechazaban todo lo que podía ser la prohibición del incesto. Sobre este punto los remito a un pasaje muy interesante que está en Dión Crisóstomo. El décimo discurso de éste, dedicado en gran parte a la vida cínica y al personaje de Diógenes, termina con una crítica contra Layo, que consiste en decir: en el fondo, Layo no era tan listo como se piensa, puesto que había entendido muy mal el oráculo. El oráculo de Delfos le había dicho: no tengas un hijo, y si lo tienes, exponlo. Y, según Dión Crisóstomo en su retrato ideal de Diógenes, este último habría afirmado que el oráculo, en realidad, decía: no hay que tener hijos ni exponerlos. Vale decir: no tengas un hijo, pero en caso de tenerlo, no lo expongas. Y Layo, en su necedad, habría tenido un hijo, lo cual era una manera de no escuchar al oráculo; lo habría expuesto, lo cual era una segunda manera de no comprender y de transgredir la orden del oráculo.²³ Sea como fuere, Layo cometió esa tontería, cuyo resultado y heredero a la vez es Edipo. El heredero, porque está claro que Edipo no fue verdaderamente muy listo al desentrañar el enigma de la Esfinge.²⁴ Cualquiera hombre habría descubierto la respuesta a ese famoso enigma. Pero, sobre todo, Edipo mostró su tontería y su ingenuidad en lo relacionado con su propio incesto. En efecto, ¿qué habría debido hacer? Habría debido practicar realmente el precepto délfico del “conócete a ti mismo”. De haberlo hecho, no habría consultado a Tiresias para saber de qué se trataba. No hubiera enviado a Creonte a consultar al oráculo de Delfos: hubiera ido él mismo. Y entonces, al escuchar al oráculo de Delfos, habría comprendido que se había casado con su madre, que había matado a su

²¹ De hecho, ninguna de las dos versiones relativas a la muerte de Diógenes a causa de un “pulpo” habla de asfixia: o bien lo habría afectado el cólera luego de comer un pulpo crudo (*ibid.*, libro vi, § 76, p. 742), o bien, según se cuenta, “al querer compartir un pulpo con unos perros, uno de ellos lo mordió en un tendón del pie y Diógenes murió a consecuencia de ello” (*ibid.*, libro vi, § 77, p. 743).

²² *Ibid.*, libro vi, § 73, p. 739.

²³ Dión Crisóstomo, “Diogène, ou Des domestiques”, discurso x, §§ 24 y 25, en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs, op. cit.*, p. 253 [trad. esp.: “Diógenes o De los esclavos”, en *Discursos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1998].

²⁴ *Ibid.*, § 31, p. 255.

padre y que había engendrado hijos con su madre. Y al saber todo eso, ¿qué se habría dicho, si hubiera sido listo? Habría dicho: pero eso es lo que veo todos los días en mi gallinero y lo que pasa entre todos los animales, que, en efecto, matan a su padre, se casan con su madre y resultan ser a la vez padres y hermanos de sus hijos, de sus hermanos y hermanas.²⁵ Había pues un modelo natural que Edipo no reconoció porque no fue capaz de conocerse a sí mismo y reencontrar en sí uno de los núcleos de su naturalidad.

Quedaría aún una enormidad de cosas para decir sobre esa naturalidad en los cínicos.* El principio de una vida recta que debe ajustarse a la naturaleza y sólo a ella conduce a la valoración positiva de la animalidad. Y esto también es algo singular y escandaloso en el pensamiento antiguo. Podemos decir, de manera general y si resumimos mucho, que la animalidad tenía en el pensamiento antiguo el papel de punto de diferenciación absoluta para el ser humano. Al distinguirse de la animalidad, éste afirmaba y manifestaba su humanidad. En mayor o menor medida, la animalidad siempre era un punto de repulsión para esa constitución del hombre como ser racional y humano.

Entre los cínicos, en función de la aplicación rigurosa y sistemática del principio de la vida recta ajustada a la naturaleza, la animalidad va a desempeñar un papel muy diferente. Se la cargará de un valor positivo, será un modelo de comportamiento, un modelo material sobre la base de la idea de que el ser humano no debe necesitar aquello de lo cual el animal puede prescindir. Encontramos al respecto toda una serie de anécdotas: la de Diógenes cuando

²⁵ “¡Vamos! Los gallos no hacen tantas historias con esas aventuras, y tampoco los perros ni los burros” (Dión Crisóstomo, “Diogène, ou Des domestiques”, § 30, *op. cit.*, p. 254).

* El manuscrito contiene el siguiente comentario, que Foucault omite en su clase: “Pero si la vida cínica efectúa la inversión de la vida recta, no lo hace simplemente mediante un repliegue sobre la naturalidad más inmediata. También aquí se trata de un repliegue activo, agresivo, polémico, militante. La vida natural del cínico tiene una función mayéutica. Para él, la cuestión pasa por intentar, probar todas las verdades que los hombres pueden aceptar y reverenciar. La militancia de la vida cínica se opone también en este punto a la existencia filosófica bajo la forma más general. Séneca o Epicteto afirman no dar más crédito a un hombre poderoso que a cualquier otro. El cínico cita a Diógenes cuando éste interpela a Alejandro y le dice que no es más que un cuerpo opaco entre él y el sol. Todos los filósofos se muestran severos contra quienes saborean platos rebuscados. Siempre recomiendan una alimentación simple, natural, que se limite a saciar el apetito. Se sabe que Diógenes probó carne cruda. Todos los filósofos recomendaban practicar los placeres secretos sólo en caso de necesidad y cuando era indispensable y estaba conforme a las leyes de la ciudad. Los cínicos, por su parte, se refieren a un modelo natural que no excluye el incesto”.

observa cómo viven los ratones,²⁶ la del mismo Diógenes cuando, al ver a un caracol que lleva su casa auestas, decide vivir de la misma manera.²⁷ Habida cuenta de que la necesidad es una debilidad, una dependencia, una falta de libertad, el hombre no debe tener otras necesidades que las del animal, las necesidades satisfechas por la naturaleza misma.

Para no ser inferior al animal, hay que ser capaz de asumir esa animalidad como forma reducida pero prescriptiva de la vida. La animalidad no es un dato, es un deber. O, mejor dicho, es un dato, es lo que la naturaleza nos ofrece directamente, pero al mismo tiempo es un desafío que debe aceptarse de manera constante. Esa animalidad, que es el modelo material de la existencia, que es también su modelo moral, constituye en la vida cínica una suerte de reto permanente. La animalidad es una manera de ser con respecto a sí mismo, una manera de ser que debe tomar la forma de una prueba perpetua. La animalidad es un ejercicio. Es una tarea para sí mismo y, a la vez, un escándalo para los otros. Asumir, frente a los otros, el escándalo de una animalidad que es una tarea para uno mismo: a eso lleva el principio de la vida recta según los cínicos, toda vez que ésta se ajusta a la naturaleza y que ese principio de una vida recta ajustada a la naturaleza se convierte en la forma real, material, concreta de la existencia misma. El *bios philosophikós* como vida recta es la animalidad del ser humano aceptada como un desafío, practicada como un ejercicio y arrojada a la cara de los otros como un escándalo.

Quedaría el cuarto elemento, el de la vida inmutable, la vida sin corrupción ni decadencia, la vida de soberanía. Tendría que mostrarles de qué manera los cínicos invierten esta vida. La vez que viene trataré de mostrarles que esto nos conduce exactamente a otro momento, otra figura: la verdadera vida en la espiritualidad del ascetismo cristiano.

²⁶ "Gracias a haber visto, si damos crédito a Teofrasto en su *Megárico*, a un ratón que corría de uno a otro lado, sin buscar lugar de reposo y sin tener miedo de la oscuridad ni desear nada de lo que pasa por ser origen de los gozos, Diógenes descubrió un remedio a las dificultades en que se encontraba" (Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 40, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 718).

²⁷ "Había acudido a ti para conseguir una vivienda; gracias por haberme prometido una; pero la vista de un caracol me dio la idea de un refugio al abrigo del viento, mi tinaja en el Metrón" (Diógenes y Crates, *Les Cyniques grecs. Lettres de Diogène et Cratès*, carta núm. 16 de Diógenes, "À Apoplexis", trad. de G. Rombi y D. Deleule, Arles, Actes Sud, 1998, p. 45).

Clase del 21 de marzo de 1984

Primera hora

La inversión cínica de la verdadera vida en vida otra – La vida soberana en el sentido tradicional: el sabio caritativo y ejemplar – El tema del filósofo rey – La transformación cínica: la confrontación entre Diógenes y Alejandro – Elogio de Heracles – La idea de militancia filosófica – El rey de irrisión – El rey oculto.

[...]* ME HABRÍA GUSTADO TERMINAR HOY con lo que empecé la clase pasada, es decir, la inversión cínica de los temas de la verdadera vida. Habíamos procurado ver que la práctica de la verdadera vida, llevada al límite entre los cínicos, dramatizada por ellos bajo una serie de formas, se convierte en la manifestación escandalosa de la vida otra. Y me parece que ese pasaje, esa inversión, esa transformación de la verdadera vida en vida otra está en el origen, el corazón del escándalo cínico.

Vimos, en un primer momento, que los cínicos habían llevado al límite, dramatizado el tema de la vida no disimulada, bajo la forma de la vida desvergonzada. Además vimos que el tema de la vida sin mezcla, sin dependencia, autosuficiente, también se había dramatizado en la forma de la pobreza y se había invertido para convertirse en una práctica de despojamiento voluntario, de mendicidad y, en última instancia, hasta de deshonor. En tercer y último lugar, con respecto al tema de la vida recta, de la vida conforme a la naturaleza,

* Michel Foucault comienza con las siguientes observaciones: "Hoy voy a tratar de darles dos horas de clase, pero no estoy absolutamente seguro de llegar al final porque tengo un poco o, mejor dicho, mucha gripe. Entonces, voy a hacer lo posible. Me perdonarán si interrumpimos durante un momento".

a la razón y al *nomos*, vimos que los cínicos lo habían dramatizado en la forma de la vida natural, la vida al margen de las convenciones, y que, a partir de allí, el tema se había invertido y había surgido la forma de una vida que se manifestaba como desafío y ejercicio en la práctica de la animalidad.

Vida desnuda, vida mendicante, vida bestial e incluso vida de impudor, vida de despojamiento y vida de animalidad: todo esto aparece con los cínicos, en los límites de la filosofía antigua; en un sentido y de alguna manera, muy cerca de lo que ésta solía pensar, porque todos esos temas no son en el fondo sino la continuación, la extrapolación de una serie de principios bastante comunes para ella. El cinismo aparece, en suma, como el punto de convergencia de unos cuantos temas muy corrientes, y al mismo tiempo, la figura de la vida otra, de la vida desvergonzada, de la vida de deshonor, de animalidad, también es, para la filosofía antigua, el pensamiento antiguo, la ética y la cultura antigua en su totalidad, lo más difícil de aceptar. El cinismo es, por tanto, esa suerte de mueca que la filosofía se hace a sí misma, ese espejo roto donde el filósofo está destinado a la vez a verse y a no reconocerse. Tal es la paradoja de la vida cínica, como he intentado definirla: el cumplimiento de la verdadera vida, pero como exigencia de una vida radicalmente otra.

Nos quedaba por estudiar un cuarto aspecto de esa inversión. Recordarán que [la noción] de la verdadera vida, si se la toma en su forma más corriente, concernía ante todo al tema de la vida no disimulada, luego al de la vida independiente, sin mezcla, y por último al de la vida recta. El cuarto aspecto que mencioné era, como deben recordar, el tema de la vida soberana. Me parece que en él también pueden señalarse a la vez un paso al límite y una inversión, y ése es el elemento más fundamental, más característico y, asimismo, más paradójico de la vida cínica. Cuarta inversión, entonces: la inversión del tema de la vida soberana.

Éste es otro tema tradicional, habitual. En su forma tradicional, me parece, el tema de la vida soberana, es decir, de la vida dueña de sí misma, superior a cualquier otra, se caracteriza en general por dos rasgos principales. Primero, en la filosofía antigua, la vida soberana es por lo común una vida que tiende al establecimiento de una relación consigo mismo que es del orden del goce, en los dos sentidos de la palabra: a la vez como posesión y como placer. La vida soberana es una vida en posesión de sí misma, una vida en la que ningún fragmento, ningún elemento escapa al ejercicio de su poder y su soberanía sobre sí misma. Ser soberano es ante todo ser propio, pertenecerse. Tenemos sobre la cuestión toda una serie de formulaciones. Las más explícitas están en Séneca, donde en-

contramos todo un paquete de expresiones, como por ejemplo: *in se potestatem habere* (tener posesión de sí mismo: cartas 20,¹ 62,² 75),³ o simplemente *sui juris esse* (ser de su propio derecho, no estar en la órbita de ningún derecho ajeno: *De brevitae vitae*);⁴ también aparece la expresión *se habere* (poseerse, en cierto modo tenerse a sí mismo: carta 42)⁵ y, sin más, *suum esse* o *suum fieri* (ser suyo, llegar a ser suyo: *De brevitae vitae*).⁶

Esta relación de goce como posesión es también una relación de goce como placer. En la vida soberana uno se complace, se regocija consigo mismo, encuentra en sí los principios y fundamentos de la verdadera voluptuosidad, no la del cuerpo, no la dependiente de los objetos exteriores, sino la que uno puede poseer indefinidamente sin quedar jamás privado de ella. También en este caso Séneca utiliza muchas expresiones que giran alrededor de ese tema. En la carta 23, por ejemplo, encontramos el principio *suo gaudere* (regocijarse consigo mismo, extraer el goce de sí mismo),⁷ e incluso podemos ver el principio de la búsqueda en sí mismo de toda su alegría (*intra se omne gaudium petere*: pedir, buscar dentro de sí toda su alegría, *Consolación a Helvia*, capítulo 5).⁸ En estas

¹ "Si estás bien y te juzgas digno de ser algún día dueño de ti [*fiat tuus*], me regocijo" (Séneca, carta 20, 1, en *Lettres à Lucilius*, vol. 1, ed. de F. Préchac, trad. de H. Noblot, París, Les Belles Lettres, 1945, p. 81 [trad. esp.: *Epístolas morales a Lucilio*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1994]).

² "Mi libertad, Lucilio, es plena e íntegra: donde quiera que esté, soy mío [*ibi meus sum*]" (*ibid.*, vol. 2 [1947], carta 62, 1, p. 94).

³ "Pero, me dirás, '¿qué es la completa independencia?'. No temer a los hombres, no temer a los dioses; no querer nada inmoral, nada inmoderado; ejercer un poder absoluto sobre sí mismo [*in se ipsum habere maximam potestatem*]" (*ibid.*, vol. 3 [1958], carta 75, 18, p. 55).

⁴ "[El sabio] jamás será libre a medias y su libertad permanecerá siempre intacta y de una pieza; vivirá él emancipado, independiente [*sui juris*], más elevado que ningún otro" (Séneca, *De la brièveté de la vie*, v, 3, en *Dialogues*, vol. 2, trad. de A. Bourguery, París, Les Belles Lettres, 1923, p. 53 [trad. esp.: *De la brevedad de la vida*, Barcelona, Artual, 1993]); también puede citarse la carta 75, 18: "invalorable bien el de llegar a pertenecerse [*suum fieri*]" (Séneca, *Lettres à Lucilius*, vol. 3, *op. cit.*, p. 55).

⁵ "Quien se posee [*se habere*], nada ha perdido; pero ¿cuántos son los que tienen la dicha de poseerse [*habere se*]?" (Séneca, carta 42, 10, en *Lettres à Lucilius*, vol. 2, *op. cit.*, p. 5).

⁶ "Este es sirviente de tal, aquél, de tal otro; nadie se pertenece a sí mismo [*suus nemo est*]" (Séneca, *De la brièveté de la vie*, 11, 4, *op. cit.*, p. 49).

⁷ "Sé dichoso con lo tuyo [*de tuo gaude*]" (Séneca, carta 23, 6, en *Lettres à Lucilius*, vol. 1, *op. cit.*, p. 99).

⁸ "[El sabio] se desvela sin cesar por contar sólo consigo mismo, buscar contento sólo en sí mismo [*a se omne gaudium petere*]" (Séneca, *Consolation à Helvia*, v, 1, trad. de R. Waltz, París,

formulaciones generales, la vida soberana es, por lo tanto, una vida de goce: goce como posesión, goce como placer.

Pero —y aquí nos referimos a otro aspecto también muy importante en el tema general de la vida soberana en la Antigüedad—, habida cuenta y debido al hecho mismo de que es relación consigo mismo y goce de sí misma, la vida soberana funda igualmente o se abre a un vínculo con el otro y los otros. La vida soberana es una vida benéfica, y ese vínculo con los otros, arraigado en la relación de posesión, goce y placer consigo mismo, puede adoptar dos formas. Puede ser un vínculo de tipo personal, de dirección, de socorro espiritual, de ayuda: es la dirección, el socorro, la ayuda, el apoyo que se puede dar a un alumno que viene a escuchar la clase. Los remito a Epicteto, en quien encontrarán muchas formulaciones importantes según las cuales el maestro no debe limitarse a dar al alumno lecciones de competencia, transmitirle un saber, enseñarle la lógica o cómo refutar un sofisma, y tampoco es eso lo que el alumno debe pedirle. Entre ellos debe establecerse otra relación, una relación que es de cuidado, ayuda, socorro. Has venido aquí, dice [Epicteto] a su alumno, como a un *iatreion* (una clínica), estás aquí para que te atiendan. Y cuando vuelvas a tu casa, no lo harás simplemente como un individuo capaz por fin de resolver los sofismas o suscitar admiración por su capacidad en la discusión. Debes volver a tu casa como alguien que ha sido atendido, curado, y cuyos males se han apaciguado.

Esa relación personal es la relación del maestro con el alumno. Es también, con mucha frecuencia, la relación del amigo con el amigo, tal cual sucedía en el caso de Séneca, por ejemplo. Séneca propone su ayuda a Lucilio, un amigo más o menos de su edad, apenas más joven. Habría al respecto decenas de textos; me limito a citarles el que figura en el prefacio de la cuarta parte de las *Cuestiones naturales*, en el que Séneca escribe a Lucilio, a quien acaban de designar procurador en Sicilia: ahora, el mar va a separarnos, pero pese a ello quiero seguir sirviéndote. Aún estás un poco inseguro de la ruta, de tu camino, y voy a tomarte de la mano para guiarte.⁹

Les Belles Lettres, 1923, p. 63 [trad. esp.: *Consolación a Helvia*, en *Escritos consolatorios*, Madrid, Alianza, 1999]).

⁹ “Aunque estemos separados por el mar, trataré a menudo de prestarte el servicio de emplear la violencia para conducirte por un mejor camino” (Séneca, *Questions naturelles*, IV, 20, trad. de P. Oltramare, París, Les Belles Lettres, 1961, vol. 2, p. 178 [trad. esp.: *Cuestiones naturales*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1979]).

La vida soberana es, pues, una vida de ayuda y socorro a los otros (alumno o amigo). Pero también es útil y benéfica para los demás en otro aspecto: en cuanto es por sí misma una especie de lección, una lección de alcance universal que se da al género humano por la manera misma como se vive y como, muy ostensiblemente, a los ojos de todos, se lleva esa vida. El sabio, que vive la vida soberana, puede y va a ser útil al género humano por el ejemplo que propone, por los textos que escribe. Un texto de Séneca explica que, si bien ha decidido retirarse, no lo hace, sin embargo, para desvincularse del género humano y llevar una vida egoísta. Al contrario, ahora consagrará su tiempo a escribir textos, textos que puedan circular, que puedan ser una lección de vida y existencia para la humanidad en general. Y la vida soberana, además, es simplemente una lección de alcance universal por el esplendor, el brillo con que adorna al género humano. Ésta es una idea que encontramos expresada con mucha claridad en Epicteto, cuando éste dice que el sabio es como ese pequeño hilo rojo en la toga del senador (la laticlavia). El adorno de esa toga es el hilo rojo, la franja roja que señala el rango y el estatus del personaje que la lleva. De la misma manera, el sabio, en el tejido de la humanidad, debe ser como el hilo rojo que asegura el brillo y el esplendor del género humano.

Lo interesante de estos temas acerca de la soberanía de la vida del sabio y su carácter benéfico es que esa relación con el otro, relación de consejo, de ayuda, de aliento, de ejemplo, es sin duda del orden de la obligación y no podría sustraerse a ésta. Como se habrá comprendido, aun en el caso de Séneca recién mencionado, aun en el caso de que el sabio se retire y lleve, por consiguiente, lejos de las miradas humanas, una vida retirada y oculta, aun cuando renuncie a toda ambición y toda vida política activa, aun cuando se aleje sea de la ciudad en general, sea de ella para ir a vivir al campo, no deja de ser cierto que le es menester ser útil a los otros. Está comprometido con esa obligación de ser útil a los otros, y Séneca la asume a través de sus cartas, sus conversaciones, las pláticas que tiene con los amigos, los textos que escribe. Es verdad, por tanto, que ser benéfico para los otros, en el ejercicio mismo de una vida soberana que goza de sí misma, es en cierto sentido una obligación.

Pero hay que entender con claridad que esa actividad, mediante la cual uno es útil a los otros en el ejercicio de una vida soberana sobre sí misma, es en cierto modo un plus, un exceso o, mejor, ni más ni menos que la otra cara de la relación consigo mismo. Ejercer sobre uno mismo el dominio perfecto, dar testimonio a los ojos de los otros de ese dominio y, a través de este testimonio,

ayudarlos, guiarlos, servirles de ejemplo y modelo: todos éstos no son más que los diferentes aspectos de una única soberanía. Ser soberano de sí y ser útil a los demás, gozar de sí mismo y sólo de sí mismo, y al mismo tiempo prestar a los otros la ayuda que necesitan en su apuro, sus dificultades o, llegado el caso, sus desventuras son en el fondo una sola y la misma cosa. El mismo acto fundacional de toma de posesión de sí por sí mismo va a darme, por una parte, el goce de mí mismo, y [por otra], va a permitirme ser útil a los otros cuando padezcan apuros o desdichas.

Eso es si se quiere, de manera muy esquemática, lo que podría decirse sobre el tema de la verdadera vida, tomado en sus dimensiones más comunes y corrientes. Y bien, en los cínicos reencontramos este tema, la verdadera vida como ejercicio de la soberanía sobre sí que es, al mismo tiempo, beneficio para los otros. Se lo retoma, pero otra vez llevado al límite, acentuado, intensificado, dramatizado bajo la forma de la afirmación arrogante de que el cínico es rey. Por supuesto, los cínicos no fueron los primeros y, sobre todo, no fueron los únicos en vincular el tema de la monarquía como soberanía política y el de la vida filosófica como soberanía de sí sobre sí mismo. Encontraríamos muchos ejemplos de ello; les menciono simplemente dos.

Ante todo en Platón, claro está, la relación entre monarquía y filosofía es una relación muy importante, muy intensa, sumamente valorada. Pero, con la salvedad, desde luego, de mirar las cosas un poco más de cerca, me parece, con todo, que la relación en Platón entre monarquía y filosofía, entre ser filósofo y ser rey, se presenta de dos maneras. Primero, bajo la forma de la analogía de estructura, dado que, en el fondo, el filósofo es el individuo capaz de instaurar en su alma y con respecto a sí mismo un tipo de jerarquía y un tipo de poder que es del mismo orden, tiene la misma forma, la misma estructura que el poder ejercido en una monarquía por un monarca, siempre que éste sea digno de ese nombre y que su gobierno corresponda bien a la esencia de la monarquía. Hay, por ende, en efecto, una esencia, una forma, una estructura comunes a la monarquía política y a la soberanía de sí sobre sí mismo. Pero este tema del vínculo entre monarquía y filosofía lo encontramos igualmente en Platón bajo otra forma, que es la del deber ser. Vale decir que se debe o, mejor dicho, se debería tratar de alcanzar el punto ideal donde el filósofo pueda ejercer efectivamente sobre los demás una monarquía y su identificación con el monarca asegure, por un lado, a cada alma la soberanía de sí sobre sí misma y, por otro, a la ciudad entera la forma que le permita ser feliz y estable. En los estoicos también cons-

catamos el tema, el principio de un vínculo entre monarquía y filosofía. El vínculo es diferente del que hay en Platón, pero también del que vamos a encontrar en los cínicos. En los estoicos, el filósofo está, en un sentido, muy cerca de ser un rey o, mejor, es más que un rey. Es más que un rey en cuanto es el individuo capaz, no sólo de gobernarse a sí mismo (guía su propia alma), sino de gobernar también las almas de los otros, y no simplemente de éstos tal y como están delimitados por una ciudad y viven dentro de ella, sino el alma de los hombres en general, del género humano. En ese sentido, el filósofo es más que un rey. Es eso, en efecto, lo que Séneca objetaba a Átalo, un cínico a quien, cuando decía ser rey, aquél respondía: en realidad, el filósofo es algo distinto de un rey, y en cierto sentido es incluso mejor que un rey, porque es capaz de manejar, dirigir, guiar el alma de un rey y, a través del alma de ese rey, es capaz de dirigir también el alma de los hombres y de la totalidad del género humano.

El rey y el filósofo, monarquía y filosofía, monarquía y soberanía sobre sí, son en consecuencia temas frecuentes. Pero en los cínicos adoptan, creo, una forma muy distinta, por la sencilla razón de que éstos plantean la afirmación muy simple, muy despojada y completamente insolente de que el propio cínico es rey. No es el mero ideal de una ciudad en la cual los filósofos sean reyes. No es esa suerte de juego entre la alteridad y la superioridad del filósofo con respecto al rey. El propio cínico es un rey, e incluso el único. Los soberanos coronados, los soberanos visibles, en cierto modo, no son más que la sombra de la verdadera monarquía. El cínico es el único verdadero rey. Y al mismo tiempo, frente a los reyes de la tierra, los reyes coronados, los reyes sentados en el trono, es el rey antirrey, que muestra cuán vana, ilusoria y precaria es la monarquía de los reyes.

Esta postulación del cínico como rey antirrey, como el verdadero rey que, por la verdad misma de su monarquía, denuncia y pone de manifiesto la ilusión de la realeza política, es muy importante en el cinismo. Ella explica el hecho de que el célebre encuentro histórico (probablemente mítico, desde luego) de Alejandro y Diógenes constituya una de las escenas matriciales, por decirlo de alguna manera, a las que los cínicos hacen constante referencia. Encuentro histórico: nada excluye, en efecto, que haya tenido lugar. Encuentro mítico, en vista de todos los comentarios, explicaciones, exposiciones que se le dedicaron y se sumaron en la tradición cínica, simplemente porque tenemos allí, en la idea del filósofo como rey antirrey, algo que está en el centro mismo de la experiencia cínica y de la vida cínica como verdadera vida y otra vida, y del cínico como verdadero rey y otro rey.

Tenemos un gran número de ejemplos de esta oposición del cínico rey al rey político de los hombres. Querría simplemente detenerme en un texto importante, que es el más largo con que contamos acerca del encuentro entre Alejandro y Diógenes, mítico, insisto, en sus peripecias. El texto está en Dión Crisóstomo (o Dión de Prusa), y abarca más o menos la tercera parte inicial de su cuarto discurso.¹⁰ Sus cuatro primeros discursos se consagran al problema de la monarquía, y al comienzo del cuarto tenemos una extensa exposición sobre el famoso encuentro entre Diógenes y Alejandro. Me gustaría recordar, nada más, algunos elementos que me permitián avanzar un poco en el análisis de la figura del rey antirreal.

Primero, en ese relato damos con la idea de que Diógenes y Alejandro se sitúan uno frente a otro en una especie de igualdad totalmente disimétrica y desigualitaria. Alejandro es el rey todopoderoso. Ya lo nimba todo el fulgor de su gloria. Todavía no ha conquistado Persia, pero ya es el amo de Grecia. Tiene en su torno un ejército y cortesanos. Y decide ir a ver a Diógenes, que a su juicio es el único capaz de rivalizar con él. Así lo expresa su frase, muy conocida y muchas veces repetida: de no haber sido Alejandro, habría querido ser Diógenes.¹¹ En consecuencia, Diógenes y Alejandro están cara a cara y, desde ese punto de vista, son completamente simétricos.

Pero al mismo tiempo hay una disimetría absoluta, porque, frente a un Alejandro en toda su gloria, Diógenes es el miserable en su tonel. Pero Alejandro muestra su verdadera grandeza y que podría acercarse a lo que es verdaderamente un rey en el hecho de que no va a ver a Diógenes respaldado en su autoridad nimbada de gloria ni en su fuerza armada. Va a entablar con él un mano a mano. Deja a un lado su corte y su entorno explica Dión Crisóstomo, y va a confrontar a Diógenes.¹² Podrán advertir el juego de simetría y disimetría, igualdad y desigualdad, marcado en la puesta en escena de la relación entre Diógenes y Alejandro. Y el diálogo [que pone en escena] esa confrontación se

¹⁰ Dión Crisóstomo, "Sur la royauté", discurso IV, en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, trad. de L. Paquet, París, Le Livre de Poche, 1992, pp. 202-225.

¹¹ Diógenes Laercio, *Vies et doctrines des philosophes illustres*, libro VI, § 32, ed. y trad. de M.-O. Goulet-Cazé, París, Le Livre de Poche, 1999, p. 713 [trad. esp.: *Vidas y opiniones de los filósofos ilustres*, Madrid, Alianza, 2007].

¹² Dión Crisóstomo, "Sur la royauté", § 11, *op. cit.*, p. 204.

desplegará con el fin de mostrar que el verdadero rey no es el que uno creería. El verdadero rey es, por supuesto, Diógenes.

No repaso toda esta discusión que es bastante larga; me limitaré a señalar algunos elementos. En primer lugar, Alejandro es un rey, un rey de la Tierra, un rey de los hombres, un rey político. Pero para consolidar esa monarquía y poder ejercerla, está obligado a depender de una serie de cosas, y depende efectivamente de ellas. Para ejercer su monarquía necesita un ejército, necesita guardias, necesita aliados e incluso una armadura (se presenta con su espada). Diógenes, por su parte, para ejercer su soberanía no necesita estrictamente nada. Está desnudo delante de Alejandro, metido en su tonel, no dispone de nada, no tiene ni ejército, ni corte, ni aliados, ni nada. La monarquía de Alejandro es, pues, muy frágil y precaria, porque depende de alguna otra cosa. La de Diógenes, por el contrario, es una monarquía inerradicable e imposible de derribar, dado que, para ejercerla, él no necesita nada.¹³ Ése es el primer argumento.

En segundo lugar, ¿el verdadero rey es aquel que, para ser rey, necesita llegar a serlo, sea por educación, sea por herencia, porque sus padres o quienes lo hayan adoptado le impusieron esa responsabilidad? Es el caso de Alejandro: ha recibido la monarquía de sus padres y también se le ha impartido una formación (una *paideia*) que pretende hacerlo capaz de ejercerla. A ello, Diógenes opone lo que es un verdadero rey como él. Un verdadero rey como Diógenes, primero, tiene su origen directo en Zeus. Es hijo de Zeus y no de un [linaje] monárquico. Es hijo de Zeus en el sentido de que se ha formado directamente según el modelo del propio Zeus. El alma del sabio se ha formado en plena y perfecta soberanía. Es regia por naturaleza y, como consecuencia, no necesita *paideia* alguna. El alma del sabio no es un alma cultivada, no ha tenido que adquirir la monarquía y la capacidad de ser monarca por la educación. El alma regia lo es por naturaleza, sin ninguna *paideia*. Está dotada de lo que Dión Crisóstomo llama *andreia* (a la vez el coraje y, de manera más general, la virilidad). Él es simplemente hombre. Y en esa virilidad, en el hecho de ser hombre, se manifiesta su monarquía. Es igualmente la *megalophrosyne* (la magnanimidad). Virilidad y magnanimidad son las marcas que designan al hijo de Zeus, en contraste con la *paideia*, la educación necesaria para que el hijo hereditario de un rey llegue a ser rey a su turno.¹⁴ Ésa es la segunda oposición.

¹³ *Ibid.*, § 8, p. 203.

¹⁴ *Ibid.*, § 30, p. 207.

La tercera oposición es la siguiente: lo que marca la realeza de un soberano como Alejandro, la condición para que ejerza esa soberanía, es que sea capaz de triunfar sobre sus enemigos. Y al triunfar sobre ellos va a asegurar su soberanía sobre los hombres. Es lo que Alejandro dice a Diógenes: pero, en fin, cuando yo sea, no sólo el rey de los griegos, puesto que ya lo soy, sino también el rey de los medos y los persas, a quienes haya derrotado en los hechos, ¿no seré en ese momento plena y completamente rey? A lo cual Diógenes responde: ¿qué dices! Habrás vencido a los griegos, habrás vencido a los medos, habrás vencido a los persas. Pero ¿habrás derrotado a los verdaderos enemigos que se te oponen? Y esos verdaderos enemigos son los enemigos interiores, tus defectos y tus vicios.¹⁵ El sabio no tiene ni defectos ni vicios. El rey de la Tierra, el rey de los hombres, bien puede combatir a todos sus enemigos. Bien puede vencerlos uno tras otro. Pero siempre le restará librar ese combate, el primero y el último, el fundamental.

Y para terminar, la última característica, la última oposición entre el rey de los hombres y el filósofo rey, el cínico rey, es que el rey de los hombres está, como es obvio, expuesto a todas las desventuras y todos los vuelcos de la fortuna. Puede perder su monarquía. En cambio, el filósofo rey, el cínico rey, no dejará jamás de ser rey. Lo es para siempre, porque lo es por naturaleza. Y en ese momento Dión Crisóstomo menciona o hace mencionar a Diógenes el célebre rito persa en el cual, en el transcurso de ciertas ceremonias, se tomaba a un prisionero de guerra y durante un tiempo se lo trataba como un rey, se le proporcionaban cortesanas, se satisfacían todas sus necesidades, deseos, ganas. Y luego de haberle hecho llevar una vida verdaderamente regia, lo despojaban de todo, lo desvestían, lo azotaban y terminaban por colgarlo.¹⁶ Tal es, dice Diógenes según Dión Crisóstomo, el destino de todos los reyes de los hombres. El sabio, por su parte, no necesita todas esas satisfacciones, placeres, adornos que caracterizan la vida de un rey. Al contrario, al prescindir de todo eso será rey de manera indefinida. Como ven, el cínico es el verdadero rey. Y esta idea del cínico como verdadero rey es, creo, bastante diferente de la idea platónica de las relaciones entre monarquía y filosofía, y diferente también de la concepción estoica.

Pero eso no es todo. Aunque es un verdadero rey, el cínico es un rey desconocido, un rey ignorado, un rey que, voluntariamente, por su manera de

¹⁵ Dión Crisóstomo, "Sur la royauté", §§ 55 y 56, *op. cit.*, p. 211.

¹⁶ *Ibid.*, § 67, p. 213.

vivir, por la elección de existencia que ha hecho, por el despojamiento y [el] renunciamiento a los cuales se expone, se oculta como rey. Y en ese sentido, es el rey, pero rey de la irrisión. Es un rey de miseria, un rey que oculta su soberanía en el despojamiento. No sólo en la forma del despojamiento sino también, lo hemos visto la clase pasada, en la de la resistencia voluntaria, el trabajo perpetuo de sí sobre sí mismo mediante el cual se llevan cada vez más lejos los límites de lo que puede tolerarse. En el corazón de esta monarquía del cínico, que es una monarquía de hecho y no simplemente ideal, reencontramos el encarnizamiento de sí consigo mismo. El rey Diógenes irá a rodar sobre la arena ardiente durante el verano y sobre la nieve durante el invierno, con el mero objeto de poder ejercitar en sí mismo una resistencia cada vez más completa, cada vez más dura, cada vez más cabal. Por lo tanto, monarquía real, pero también desconocida, oculta bajo el despojamiento y la irrisión. La tercera característica es que se trata de una monarquía de abnegación. Realeza de abnegación, pero de una abnegación que es muy otra cosa que esa especie de desborde o conversión de la soberanía sobre sí en beneficios para los otros, como el desborde que habíamos podido [observar], por ejemplo, en Séneca, en quien vimos que la soberanía de sí sobre sí mismo podía tener valor benéfico para los demás.

La abnegación del rey cínico, ese rey real e irrisorio, está marcada por tres rasgos. Primero, la abnegación singular de ese rey de miseria es una misión que ha recibido, una tarea que le ha sido impuesta. La naturaleza que lo ha hecho rey le ha encargado al mismo tiempo ocuparse de los otros. Ocuparse de los otros no es simplemente dar a éstos, a través de los discursos o el ejemplo, las lecciones que les permitirán conducirse: es cuidarlos realmente, ir a buscarlos adonde se encuentran, sacrificar la propia vida para poder ocuparse de ellos. Y uno podrá ocuparse de los otros no en el goce de sí, sino, mucho más, en cierta forma de renuncia a sí mismo. Misión dura, y misión que podría calificarse hasta cierto punto de sacrificial si los cínicos no dijeran al mismo tiempo que, en ese autosacrificio, el filósofo encuentra efectivamente su alegría y la plenitud de su existencia.

Segundo, esa misión así recibida no es una misión de legislador y ni siquiera de gobernante. Es una relación de atención, una relación médica. El cínico va a atender a la gente. Les lleva una medicación, gracias a la cual van a poder asegurar concretamente su propia curación y su propia dicha. Él es el instrumento de la dicha de los otros. De tal modo, vemos, por ejemplo, a Crates,

uno de los primeros discípulos de Diógenes, figura histórico mítica, descrita por Apuleyo como alguien que, entonces, va de casa en casa, golpea a las puertas y lleva sus consejos a todos los que los necesitan, con el fin de que puedan curarse.¹⁷ En la misión del cínico hay, en cierta forma, un intervencionismo médico, que lo opone a las claras a esa especie de plétora por la cual la vida dichosa del sabio filósofo, en alguien como Séneca, se daba como mero ejemplo a los otros, a quienes se ayudaba simplemente mediante consejos, ejemplos, escritos. Intervencionismo físico, intervencionismo social de los cínicos.

Tercero y último, la misión cínica asume la forma de un combate. Tiene un carácter polémico, belicoso. Las medicaciones propuestas por los cínicos son medicaciones duras. Puede decirse que el cínico es una suerte de benefactor, pero un benefactor esencial, fundamental, constantemente agresivo, cuyo instrumento principal es, claro, la famosa diatriba. Tenemos, al respecto, unos cuantos textos, ejemplos, descripciones: el cínico se pone de pie en medio de la asamblea, sea la de un teatro, una concentración política o en medio de una fiesta, sea simplemente en una esquina o en el mercado. Y entonces toma la palabra y ataca. Ataca a sus enemigos, es decir que acomete contra los vicios que afectan a los hombres, a sus interlocutores en particular pero también a la raza humana en general.

Como ven, pues, si el cínico presta un servicio, no lo hace en modo alguno a través del ejemplo de su vida o los consejos que puede dar. Es útil porque pelea, es útil porque muerde, es útil porque ataca. Y, con frecuencia, los cínicos se atribuían a sí mismos esos calificativos, esa descripción de su misión como la de un combate, y se comparaban a esos competidores que, en los juegos y los certámenes, trataban de imponerse a los demás —caso en que el cínico se define como atleta—, e incluso a los soldados de un ejército, que tienen que

¹⁷ “El célebre Crates, discípulo de Diógenes, fue honrado en Atenas por sus contemporáneos como lo era el genio tutelar de cada hogar. Jamás casa alguna estaba cerrada para él; un padre de familia no tenía secreto tan íntimo que Crates no fuera admitido en él, y siempre de manera deliberada; era el conciliador y el árbitro por excelencia de todas las disputas y todas las querrelas entre parientes” (Apuleyo, *Florides*, xxii, 1-4, trad. de V. Bétolaud, en *Ceuvres complètes*, vol. 3, París, Garnier Frères, 1836 [trad. esp.: *Apología – Florida*, Madrid, Gredos, 2001]; según Diógenes, Crates era designado como el “abridor de puertas” porque entraba a todas las casas y dispensaba en ellas sus amonestaciones; véase Diógenes Laercio, *Vies et doctrines...*, libro vi, § 86, *op. cit.* [trad. de M.-O. Goulet-Cazé], p. 753; en Plutarco, *Moralia*, 632e, se encontrará un retrato similar).

montar guardia o bien enfrentar a los enemigos y trabarse en combate cuerpo a cuerpo con ellos.

Tampoco en este caso, desde luego, los cínicos son los únicos en utilizar la comparación atlética o militar para designar la verdadera filosofía. Como saben, sería muy fácil encontrar toda una serie de comparaciones, de metáforas del mismo tipo en la filosofía antigua, al menos desde la tradición socrática. Acuérdense de Sócrates soldado, Sócrates capaz de resistir mejor que nadie todo el esfuerzo, el trabajo y la dureza de la vida de un soldado, al extremo de suscitar la admiración de Laques. Y es Sócrates quien dice de sí mismo que es como un atleta (un *athletés*).

Parece claro que entre los cínicos se encuentran esos temas bastante tradicionales del combate, militar o atlético. Pero con cierta inflexión. En Sócrates y los estoicos, ese combate atlético o militar, ese combate que exigía ejercitarse durante toda la vida para poder afrontar los infortunios posibles de la existencia, tenía por enemigos, en esencia, los propios deseos, los propios apetitos, las propias pasiones. Se trataba para cada cual, o al menos para quienes aceptaban asumir ese combate, de asegurar la victoria de la razón sobre sus propios apetitos, o de su alma sobre su cuerpo. El combate de los cínicos, militar o atlético, también es la lucha del individuo contra sus deseos, sus apetitos y sus pasiones. En ese sentido, es lo que podríamos llamar un combate espiritual. Pero es igualmente un combate contra costumbres, contra convenciones, contra instituciones, contra leyes, contra todo un estado determinado de la humanidad. Es un combate contra vicios, pero esos vicios no son simplemente los del individuo. Son los vicios que afectan al género humano en su totalidad, son los vicios de los hombres, y son vicios que cobran forma, se apoyan o están en la raíz de tantos hábitos, maneras de obrar, leyes, organizaciones políticas o convenciones sociales que encontramos entre los hombres. El combate cínico, en consecuencia, no es el simple combate militar o atlético mediante el cual el individuo va a asegurar el dominio sobre sí mismo y, con ello, a ser benéfico [para los] otros. El combate cínico es un combate, una agresión explícita, voluntaria y constante que se dirige a la humanidad en general, a la humanidad en su vida real con el horizonte o el objetivo de cambiarla, cambiarla en su actitud moral (su *ethos*), pero al mismo tiempo, y por eso mismo, cambiarla en sus hábitos, sus convenciones, sus maneras de vivir.

El cínico es un combatiente cuya lucha por los otros y contra los enemigos adopta la forma de la resistencia, el despojamiento, la prueba perpetua de sí

consigo, pero también de la lucha en la humanidad, con respecto a la humanidad, por la humanidad entera. El cínico es un rey de miseria, un rey de resistencia, un rey de abnegación. Pero es un rey que combate, a la vez, por sí mismo y por los otros.

En este punto, la representación del combate cínico, damos con la figura de Heracles. El gran modelo para el rey cínico, ese rey de miseria y combate, es Heracles, hijo de Zeus; hemos visto el tema de que el sabio tiene su origen directo en Zeus y es modelado por las manos mismas de éste. En la famosa anécdota, el famoso relato de Pródico en Jenofonte, Heracles escoge, en vez de la vida fácil, la vida de licencia y voluptuosidad, la vida del ejercicio y la resistencia.¹⁸ En la encrucijada de los dos caminos, Heracles va a elegir, en el comienzo de su vida, el camino arduo, el camino duro. Es un hombre que ha recibido una misión. Está al servicio de Euristeo y, en ese aspecto, obedece lo que le dicen que haga. Y por fin, en ese servicio, en esa misión que ha recibido de Euristeo, libra un combate que no acomete contra sus vicios (no los tiene) ni contra sus males (tampoco los tiene). Es un combate contra los vicios del mundo y los males de los hombres. Heracles tiene que limpiar el mundo y, en cierto modo, llevar a cuestras la fealdad y la infamia de la humanidad.

Esta referencia a Heracles en la práctica y el discurso cínicos es una constante. Encontraríamos otra vez un ejemplo particularmente desarrollado en Dión Crisóstomo, ahora al final del octavo discurso, consagrado a la virtud.¹⁹ En ese discurso, Dión desarrolla el tema de Heracles y muestra a éste como el héroe cínico. Se trata de otro texto en el que podemos señalar algunas características, porque son bastante interesantes para comprender la inversión de la vida soberana en los cínicos. Ante todo, Dión Crisóstomo opone a Heracles a los otros héroes, los otros atletas que ganaron fama en la mitología, por su belleza, su riqueza o su poder. Heracles no es como Zetes, uno de los Argonautas.²⁰ No es

¹⁸ Jenofonte, *Mémoires*, II, 1, 21-34, en *Œuvres complètes*, vol. 3, trad. de P. Chambry, París, Garnier Frères, 1935, pp. 320-323 [trad. esp.: *Recuerdos de Sócrates*, Madrid, Gredos, 1993].

¹⁹ Dión Crisóstomo, "Diogène ou De la vertu", discurso VIII, en Léonce Paquet (comp.), *Les Cyniques grecs, op. cit.*, pp. 233-241 [trad. esp.: "Diógenes o De la virtud", en *Discursos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1998].

²⁰ *Ibid.*, § 27, p. 239 (Zetes es, con Calais, uno de los dos hijos de Bóreas; ambos participaron en la expedición de los Argonautas).

como Peleo, el padre de Aquiles. Tampoco es como Jasón²¹ y Cínicas.²² No es como Pélope, con su hombro de marfil.²³ Heracles, por el contrario, lejos de ser uno de esos héroes resplandecientes, reconocidos por todos y felices en sus hazañas, siempre es representado por todo el mundo, dice Dión, como sufriente (*ponounta*) y combatiente (*agonizómemon*).²⁴ Por consiguiente, es alguien por quien no se puede dejar de sentir piedad. Es el más lastimoso de los hombres (*anthropon athliótaton*). *Athlios* es una palabra —no sé, por lo demás, si lo que voy a decir es razonable desde un punto de vista etimológico— que remite a *athletés*.²⁵ El *athletés* es el atleta. *Athlios* es el individuo miserable. El tema del atleta miserable (*athletés athlios*) recorre todo este pasaje de Dión Crisóstomo. Atleta miserable, luchador que suscita piedad por la dureza de su destino: esto es lo que caracteriza a Heracles, en oposición a todos los grandes héroes de la leyenda, que en cierto modo son positivos, visibles y brillantes. Sólo después de su muerte Heracles se pondrá de manifiesto como lo que es, será por fin reconocido y su realeza resplandecerá. Será reconocido, saludado, honrado, deificado luego de su muerte, y se le dará a Hebe como esposa.²⁶

Para desarrollar esta oposición entre Heracles y los otros héroes, los otros atletas, Dión Crisóstomo presentará un retrato físico del primero, como el de un verdadero héroe de resistencia. Físicamente, Heracles es un hombre tan alerta como un león. Tiene vista penetrante y oído agudo y es completamente

²¹ Jasón fue el jefe de los Argonautas, conductor de la expedición mítica emprendida a la conquista del vellocino de oro.

²² Hijo de Apolo y Pafo, Cínicas es el primer rey de Chipre, procedente de Asia. Amado por Afrodita, que le otorgó sustanciales riquezas, vivió hasta los 160 años. Su longevidad y su fortuna se hicieron proverbiales.

²³ Dión Crisóstomo, "Diogène ou De la vertu", § 28, *op. cit.*, p. 239. Hijo de Tántalo, Pélope fue cortado en pedazos y servido durante una comida destinada a los dioses por su propio padre, que quería poner a prueba la omnisciencia de éstos. Los dioses advirtieron con rapidez la diferencia entre carne animal y carne humana, con la excepción de Deméter, que devoró el hombro del joven. Como consecuencia de su mala jugada, Tántalo fue arrojado al infierno y su hijo resucitó y recuperó su cuerpo, salvo el hombro devorado, reemplazado por una pieza de marfil.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ "En sus afanes y sus luchas, nuestro Heracles despertaba mucha piedad: se decía que era el más desventurado de los hombres, y por esa razón, además, comenzó a darse a sus trabajos y sus obras el nombre de 'labores', como si una vida laboriosa fuera una vida de combate (y una vida miserable)" (*ibid.*).

²⁶ *Ibid.*

indiferente al exceso del calor o al frío cortante. No duerme jamás en un lecho, sino en el suelo. No necesita cobijas y, para terminar, tiene la piel sucia.²⁷ Este héroe es precisamente el mendigo cuyo retrato vimos la vez pasada. Y ese rey, rey oculto, rey miserable, rey mendigo, va a realizar las diferentes hazañas conocidas como los trabajos de Hércules. Dión enumera esos distintos trabajos y da a cada uno de ellos una significación simbólica, con arreglo a una interpretación que, por lo demás, era muy corriente en la Antigüedad. Diomedes el Tracio, a quien Heracles vence en un combate y golpea con su maza como si fuera una vieja tinaja, era el soberano injusto, tiránico, el soberano que tenía como trono un asiento de oro y mataba a todos los extranjeros que pasaban por su territorio. Soberano injusto, entonces, incapaz de reconocer la universalidad del género humano. Heracles va a oponerse a esa aberración política y matará a Diomedes.²⁸ Geriones es la riqueza, y Heracles va a despojarlo de sus becerras.²⁹ Las Amazonas son, desde luego, la impudicia, la voluptuosidad física. En cuanto a Prometeo, liberado por Heracles, Dión lo representa —la interpretación es interesante— como un sofista. El tema es bastante característico de los cínicos. Prometeo era, en efecto, una figura negativa para ellos, porque se trataba de aquel que, al dar a los hombres la invención del fuego e iniciarlos en las técnicas y el saber práctico, los había desplazado con respecto a su animalidad primitiva, con respecto a la naturaleza que les había sido propia en un comienzo. Prometeo es quien ha separado al hombre de su naturalidad primitiva y, por consiguiente, lo ha condenado a todos sus males ulteriores. En consecuencia, es precisamente el sofista. Y el hecho de que Heracles lo libere no quiere decir que libera a ese sofista para que pueda continuar con todas sus malas acciones y ejercer su mala influencia sobre la humanidad. Si Hércules ha liberado a Prometeo, quiere decir que lo ha liberado de sus propias opiniones (de la opinión vanidosa que tenía de sí mismo y de todo lo que creía en lo concerniente al saber, las técnicas, la enseñanza).³⁰ Liberación de Prometeo, esto es: restitución de Prometeo y de la humanidad a su naturaleza primigenia.

Dión Crisóstomo, entonces, pone este elogio de Heracles en labios de Diógenes. Y termina su exposición diciendo que ese discurso suscita el entu-

²⁷ Dión Crisóstomo, "Diogène ou De la vertu", § 30, *op. cit.*, p. 239.

²⁸ *Ibid.*, § 31, p. 239.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, § 33, p. 240.

siasmo del auditorio. Pero Diógenes, en medio de ese entusiasmo, permanece silencioso. Se ha sentado en el suelo y ha cometido cierto acto indecente. Y si bien la multitud le había sido propicia al escuchar ese discurso a favor de Heracles, al verlo realizar esa acción indecente se encoleriza contra él y afirma que está loco. Los sofistas que rodeaban a Diógenes, al escucharlo, vuelven a comenzar con su alboroto, como las ranas cuando ya no ven a la serpiente de agua.³¹ Este [episodio] es bastante interesante por la representación, la puesta en escena de esa monarquía antirreal que es la de los cínicos. Diógenes, por tanto, ha suscitado el entusiasmo de todos. Resulta que todo el mundo está dispuesto a seguirlo, pero entonces él comete el acto indecente. Se sienta en el suelo (oposición a la actitud regia del soberano que impera desde su trono) y comete un acto indecente (retorno a la animalidad primigenia que es la verdadera forma de la monarquía, tal y como debería entenderse, pero que no es reconocida). Y en ese momento, de nuevo, ese rey de miseria se esconde. Desaparece como la serpiente acuática que deja a las ranas armar su alboroto. Los sofistas vuelven a comenzar con sus discursos, Diógenes desaparece, la verdadera monarquía se oculta una vez más. Rey antirrey, rey disimulado, rey de las sombras, rey miserable e irrisorio. Esta dramatización de la soberanía en esa monarquía de irrisión es característica de los cínicos. Dramatización de la vida soberana, dichosa y benéfica, en una vida de realeza miserable, de pruebas, de pruebas con respecto a sí mismo, de lucha con respecto a los otros: todo esto caracteriza la última inversión cínica.

En consecuencia, podríamos decir lo siguiente. A través de los diferentes temas ya mencionados, hemos visto que los cínicos habían invertido la idea de la vida disimulada al dramatizarla en la práctica de la desnudez y el impudor. Habían invertido el tema de la vida independiente al dramatizarla en la forma de la pobreza. Habían invertido el tema de la vida recta al dramatizarla en la forma de la animalidad. Pues bien, también puede decirse que invierten y dan vuelta el tema de la vida soberana (vida tranquila y benéfica: tranquila para uno mismo en el goce de ella, y benéfica para los otros) al dramatizarla en la

³¹ "Así hablaba Diógenes, y la multitud que lo rodeaba sentía un vivo placer al escuchar sus palabras. Pero deteniéndose, supongo, en esa última imagen de Heracles, cortó en seco sus discursos, se puso en cuclillas e hizo algo vulgar. La gente comenzó entonces a burlarse de él, a tratarlo de loco, y los sofistas reanudaron con creces su jaleo, como las ranas de un estanque cuando ya no ven a la serpiente de agua" (*ibid.*, § 36, pp. 240 y 241).

forma de lo que podríamos llamar la vida militante, la vida de combate y de lucha contra uno mismo y por uno mismo, contra los otros y por los otros.

Sé bien que al utilizar la expresión “vida militante” cometo un anacronismo evidente. El término mismo de militante, militantismo, militancia, no podría traducirse, no podría tener equivalente alguno en el vocabulario griego y latino. No por ello es menos cierto que con él tenemos, pese a todo, cierto núcleo que es de bastante importancia para la historia de la ética. Querría decir esto. Primero, hay unas cuantas nociones, imágenes, términos que son empleados por los cínicos y que, a mi entender, abarcan bastante bien lo que a continuación va a llegar a ser, en la ética occidental, el tema mismo de la vida militante. Recuerden cómo interpretaban los cínicos la palabra “perro” que se les había aplicado y que ellos se aplicaban a sí mismos. La idea del perro de guardia que acomete contra los enemigos y los muerde; el tema del combatiente soldado o el combatiente atleta, que lucha contra los males del mundo; la idea del luchador, que está siempre en la brecha, no guarda nada para sí y, al contrario, sufre su propia miseria para mayor bien de todos: me parece, en suma, que todo esto está bastante cerca de la noción mucho más moderna de militancia. Y esta noción de militancia abarca, creo, muchas de las dimensiones de la vida cínica que invierte la soberanía benéfica del *bios philosophikós* en resistencia combativa.

La idea de una militancia filosófica no es, por supuesto, patrimonio exclusivo de los cínicos, y la encontraríamos muy a menudo en la filosofía antigua, sobre todo entre los estoicos. Sin embargo —esto es lo segundo que me gustaría sostener—, si es cierto que la militancia cínica forma parte de todo un conjunto de prácticas de proselitismo, es, me parece, singular y se distingue de todas las demás, en el sentido de que la militancia, el militantismo de las escuelas, de las sectas filosóficas de la Antigüedad, se hacía, con todo, esencialmente en circuito cerrado. Mediante el poder del proselitismo o la propaganda, el objetivo era ganar para la causa la mayor cantidad posible de individuos. Pero la militancia filosófica siempre se ejercía bajo la forma de la secta, bajo la forma del pequeño número, el pequeño número privilegiado.

Entre los cínicos hay, creo, una idea un tanto diferente. Sería la idea, en cierto modo, de la militancia en medio abierto, es decir, una militancia que se dirige a absolutamente todo el mundo, una militancia que no exige justamente una educación (una *paideia*), pero que recurre a una serie de métodos violentos y drásticos, no tanto para formar a la gente y enseñarle como para sacudirla y convertirla, convertirla con brusquedad. Es una militancia en medio abierto,

en cuanto pretende atacar no sólo tal o cual vicio o defecto u opinión que pueda tener tal o cual individuo, sino también las convenciones, las leyes, las instituciones que, en sí mismas, se apoyan en los vicios, los defectos, las debilidades, las opiniones que la especie humana comparte en general. Es, pues, una militancia que pretende cambiar el mundo, mucho más que una militancia que se limite a procurar brindar a sus adeptos los medios de alcanzar una vida dichosa. Si se quiere hablar de la militancia cínica, no hay que olvidar el conjunto del que forma parte, no hay que olvidar que linda con muchas otras formas de proselitismo filosófico en la Antigüedad. Pero también es preciso reconocer, en esa militancia, una forma particular: un militantismo abierto, universal, agresivo, un militantismo en el mundo, contra el mundo. Eso es a mi juicio lo que constituye la singularidad de esa soberanía cínica.

Una historia de la filosofía, la moral y el pensamiento que tome como hilo conductor las formas de vida, las artes de existencia, las maneras de conducirse y comportarse y las maneras de ser se vería en la necesidad, sin lugar a dudas, de atribuir gran importancia al cinismo y el movimiento cínico. En particular, en esta idea de la soberanía cínica como monarquía irrisoria y militante cabría ver, me parece, el origen de dos cosas importantes para nuestra cultura.

Primero, un acontecimiento en lo que podría denominarse imaginario o mitológico de nuestro pensamiento político: la figura del rey de irrisión. Habría que estudiar el tema de la relación entre monarquía e irrisión. Podríamos encontrarlo, supongo, en una multitud de formas. Por ejemplo, el par constituido por el rey y su bufón: el bufón al lado del rey, la contracara del rey, en cierto sentido el antirrey, la caricatura del rey, situado en el extremo opuesto a él y, al mismo tiempo, el más cercano, su confidente, el único que puede hablarle con libertad, utilizar con él la *parrhesia*, y quien, más aun que el rey, conoce la verdad y conoce, además, la verdad del rey. El rey y su bufón marcan cierta transformación del tema de la monarquía de irrisión.

Podríamos también estudiar el tema del rey oculto, del rey desconocido, de quien atraviesa la humanidad, la recorre sin ser jamás reconocido por nadie, cuando es él quien posee la forma más alta de virtud y el verdadero poder. Reencontramos con ello un tema cuya gran importancia en el cristianismo es conocida. El tema crístico del rey oculto retomó sin lugar a dudas, hasta cierto punto, una cantidad de elementos del tema del rey cínico, el rey de miseria. Son asimismo todas las figuras que vamos a ver tantas veces del rey proscrito, el rey que ha sido expulsado de su tierra y recorre el mundo sin que nadie lo

reconozca. Rey, santo, héroe o caballero, es ese personaje enmascarado cuya verdad, heroísmo y valor sumamente benéfico para la humanidad son ignorados por la humanidad entera. En las confluencias de todos estos elementos podríamos dar, desde luego, con la figura del rey Lear. El rey Lear es, en efecto, un episodio determinado, la más alta formulación, sin duda, del tema del rey de irrisión, el rey loco y el rey oculto. Después de todo, *Rey Lear* comienza con una historia de *parrhesia*, una prueba de franqueza: ¿quién dirá la verdad al rey? Y el rey Lear es precisamente el que no ha sido capaz de reconocer la verdad donde ésta se encontraba. Y a partir de ese desconocimiento de la verdad, resulta que, a su vez, él es desconocido. Desconocido como rey, va a deambular a través del mundo, acompañado por gente que lo protegerá y le hará bien sin que él la reconozca, hasta un final que abarca a la vez la muerte de su hija, Cordelia, y la suya propia, el cumplimiento de la desgracia, pero desgracia que es al mismo tiempo el triunfo y la restitución de la verdad misma. En ese imaginario político, en cierto modo, de la monarquía desconocida, creo que el cinismo tuvo un gran papel.

También me parece —y en este punto las cosas serían sin duda más fáciles, pero habría que estudiarlas con detenimiento— que el cinismo fue la matriz, el punto de partida de una larga serie de figuras históricas que podemos reencontrar en el ascetismo cristiano, un ascetismo que es a la vez un combate espiritual en uno mismo, contra sus propios pecados, sus propias tentaciones, pero un combate, igualmente, por el mundo entero. El asceta cristiano es quien purifica al mundo entero de sus demonios. Idea de la sociedad combativa. Y además, claro está, en los diversos movimientos que atravesaron, acompañaron al cristianismo a lo largo de toda su historia, volveríamos a ver también la idea del soberano oculto, el soberano de irrisión que lucha por la humanidad y para liberarla de sus males y sus vicios. Aquí cabe mencionar el desarrollo de las órdenes mendicantes en la Edad Media, los movimientos que precedieron a la Reforma y que también la siguieron. Y en esos movimientos [reaparece] permanentemente el principio de una militancia, una militancia abierta que constituye la crítica de la vida real y del comportamiento de los hombres y que, en el renunciamiento, en el despojamiento personal, libra el combate que debe llevar al cambio del mundo entero. Después de todo, la militancia revolucionaria del siglo XIX sigue siendo eso, esa especie de realeza, de monarquía oculta bajo los oropeles de la miseria o, en todo caso, bajo las prácticas del despojamiento y el renunciamiento, esa monarquía que es combate agresivo, combate

perpetuo, combate incesante para que el mundo cambie. Y en esas condiciones podemos decir, para ser breves, que el cinismo no sólo impulsó el tema de la verdadera vida hasta [su inversión en el]* tema de la vida escandalosamente otra, sino que planteó esa alteridad de la vida otra, no como la mera elección de una vida diferente, dichosa y soberana, sino como la práctica de una combatividad en cuyo horizonte hay un mundo otro.

Verán así que el cínico es aquel que, al retomar los temas tradicionales de la verdadera vida en la filosofía antigua, los traspone, los invierte para convertirlos en reivindicación y afirmación de la necesidad de una vida otra. Y además, a través de la imagen y la figura del rey de miseria, traspone de nuevo la idea de la vida otra en tema de una vida cuya alteridad debe conducir al cambio del mundo. Una vida otra para un mundo otro.

Como podrán advertirlo, estamos desde luego muy lejos de la mayoría de los temas de la verdadera vida antigua. Pero tenemos aquí el núcleo de una forma de ética que es muy característica del mundo cristiano y el mundo moderno. Y en la medida en que es el movimiento por el cual el tema de la verdadera vida llegó a ser principio de la vida otra y aspiración a otro mundo, el cinismo constituye la matriz, en todo caso, el germen de una experiencia ética fundamental en Occidente.

Voy a interrumpir. En la segunda hora, si les parece, a pesar de mi mal estado voy a tratar de comentar rápidamente un texto de Epicteto (la famosa disertación 22 del libro III), donde hay una descripción muy precisa de la misión cínica. Y en este pasaje volveremos a ver esos temas plasmados por Epicteto.

* Michel Foucault: "darlo vuelta en el".

Clase del 21 de marzo de 1984

Segunda hora

Lectura del libro de Epicteto sobre la vida cínica (III, 22) – Los elementos estoicos del retrato – La vida filosófica: de la elección razonada a la vocación divina – La práctica ascética como verificación – Elementos éticos de la misión cínica: resistencia, vigilancia, inspección – La responsabilidad de la humanidad – El gobierno del mundo.

VOY A TRATAR DE HACER rápidamente con ustedes la lectura del capítulo 22 del tercer libro de las *Disertaciones* de Epicteto. Es un texto muy interesante, en cuanto se trata, efectivamente, de la descripción de la misión cínica. Si admitimos, con arreglo a lo que les decía hace un rato, que la inversión del tema de la vida soberana en los cínicos había inducido la afirmación, por un lado, de que el cínico es un rey y, por otro, de que tiene que cumplir una dura misión, encontraremos desarrollado en Epicteto el segundo aspecto (el de la misión), mientras que Dion Crisóstomo hace más hincapié en el tema de la monarquía cínica (discursos IV a VIII). Epicteto, por tanto, es interesante para la definición de la soberanía cínica como misión.

Es, con todo, un texto complejo y que no puede tomarse como la expresión directa de un cínico sobre sus formas de vida: Epicteto era un estoico. Como saben, había –es una cosa complicada, difícil, no muy clara– una enormidad de relaciones, de proximidades, de puntos de contacto entre cierta forma de estoicismo y cierta forma de cinismo. Con Epicteto tenemos, pues, una representación, hecha por un estoico, de la vida cínica en lo que ésta podía tener de más fácilmente aceptable, más fácilmente reconocible, más esencial y más puro para un estoico.

Epicteto va a desechar de esta representación de la vida cínica los rasgos más ruidosos, los más llamativos, los más escandalosos. Va a barrer el tema del impudor y a decir que el cínico no tiene que ser sucio, repelente; al contrario, debe atraer a la gente a su lado, no por el lujo, por supuesto, sino por la limpieza y la decencia. En consecuencia, va a suprimir de la vida cínica unas cuantas cosas. Agregará, en la descripción de esa vida, una serie de elementos propiamente estoicos, en particular todo lo concerniente a la práctica del examen de las representaciones y la teoría de la propensión, la repulsión, el deseo y la aversión. Incluirá todas esas categorías estoicas dentro de su descripción de la vida cínica, de modo que tenemos una suerte de mixtura, de mezcla, la descripción estoi-cizante de un cinismo que es —querría detenerme en este aspecto— presentado aquí como práctica militante de la vida filosófica. La vida filosófica, entonces, como militancia.

¿Cómo presenta Epicteto esa militancia cínica, ese coraje de hacer valer, en la propia vida y con respecto a los otros, la verdad de una filosofía? Lo primero que debe señalarse es que, al hablar de la práctica cínica, Epicteto no define exactamente una elección de vida, sino una misión que se recibe. Esta diferencia o inflexión (de la elección de vida a la misión recibida) me parece algo importante.

Al tomar como punto de referencia el estoicismo, puede decirse que, para los estoicos, cada hombre residente en una ciudad recibía un estatus, una fortuna, eventualmente responsabilidades y obligaciones. Y los estoicos consideraban deshonesto, o en todo caso moralmente condenable, sustraerse a esas distintas tareas. Tenemos que casarnos, tenemos que criar a nuestros hijos, de ser necesario tenemos que ejercer magistraturas, etc. Son responsabilidades, responsabilidades que se recibían y a las que no era posible sustraerse.

En cambio, y en oposición a esas responsabilidades, ¿qué [representaba] la filosofía? La filosofía era precisamente una elección, la elección de cierta forma de existencia que permitía ejercer de determinada manera esas funciones, esas responsabilidades, ese estatus. La filosofía era una elección con respecto a una suerte de misión social que se recibía. La vida cínica, [tal y como] la presenta aquí Epicteto, transforma esta idea de la filosofía como pura elección en contraste con las misiones y las responsabilidades recibidas. Epicteto no describe el *kyni-zein* (el hecho de ser cínico, de vivir la vida cínica) como una elección que uno haga por sí mismo. Al contrario, cuando habla de la gente que se pone a vivir a la manera cínica (usar un tosco manto, dormir en el suelo), dice que todas

esas elecciones de existencia, esas prácticas voluntarias que uno se autoimpone, no pueden constituir el verdadero *kynizein* (la verdadera práctica cínica).

El discípulo que se pretende cínico, interlocutor de Epicteto en este diálogo, dice lo siguiente: “Ya llevo un manto burdo, entonces, también llevaré uno. Ya duermo en el suelo, entonces también dormiré en él. Tomaré, además, un zurrón miserable y un bastón y haré mis mandados, mendigando e insultando a los transeúntes”.¹ Este discípulo, por tanto, considera o cree que ser cínico es hacer esa elección, esa elección de ropa, esa elección de apariencia, esa elección de modo de vida. A lo cual Epicteto replica: “Si es así como te representas la cosa, aléjate de ella; ni te le acerques, porque no tiene nada que ver contigo”.² Epicteto quiere decir, creo, que toda esa exterioridad de la vida cínica (el manto burdo, el zurrón miserable, el bastón) son ornamentos que no comprometen la vida cínica propiamente dicha. Pero hay otra razón. No es simplemente porque son ornamentos materiales que no conciernen a la relación de sí consigo, sino también porque, al hacer eso, el individuo se erige por sí mismo en cínico. Se autoinstituye cínico. Ahora bien, eso es justamente lo que no hay que hacer. Para Epicteto, aquel que, con prescindencia de los dioses (*dikha theóus*), “emprende un asunto tan importante, incurre en la ira divina y no quiere otra cosa que cubrirse de vergüenza a los ojos de todos”.³

Por consiguiente, la adopción de la vida cínica no debe ser la elección que uno hace de sí mismo en sí mismo, por sí mismo y a partir de su propia decisión; no puede hacerse *dikha theóus* (con prescindencia de los dioses). En ese momento, Epicteto propone una comparación: imagina que alguien entra a una casa bien ordenada. Una vez allí, se declara intendente de la casa y comienza a ejercer las funciones del cargo, sin conocer nada del lugar ni del orden que lo preside. Muy pronto, desde luego, se produciría el mayor de los desórdenes. Y el dueño de casa, al ver el desorden así generado, no tardaría en echar al impostor.⁴ Pues bien, lo mismo pasa en el orden de la vida cínica. La vida cínica es una vida para la cual uno debe ser designado por Dios, así como el verdadero intendente, que hará reinar el orden que hace falta en una casa, es aquel que

¹ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 10, trad. de J. Souilhé y A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 71 [trad. esp.: *Manual – Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2001].

² *Ibid.*, libro III, disertación 22, 11, p. 71.

³ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 2, p. 70.

⁴ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 3 y 4, p. 70.

ha sido designado por el dueño de casa. Uno no se autoinstituye intendente de una casa. Uno no se autoinstituye cínico.

Al respecto, Epicteto hace una prosopopeya de Dios, al que atribuye el siguiente discurso: "Tú eres el sol [...]. Cumple tu revolución y pon así en movimiento todas las cosas, desde las más grandes hasta las más pequeñas".⁵ Luego se vuelve hacia un animal y le dice: "Tú eres un toro, arremete y combate, porque ésa es tu ocupación, te conviene y eres capaz de hacerla".⁶ Por último, dirigiéndose a un hombre, le dice: "Tú eres capaz de comandar el ejército contra Ilión, y serás Agamenón. Tú eres capaz de derrotar a Héctor en combate singular: sé Aquiles".⁷ La comparación es clara: así como Dios ha asignado a cada cosa su lugar en el mundo y el papel que debe cumplir en él, del mismo modo, designa a ciertos individuos entre los seres humanos para confiarles una misión determinada. Por lo demás, esa misión se representa aquí de manera metafórica, a través de estos diferentes elementos: el filósofo es como el sol que ilumina el mundo y pone en movimiento todas las cosas, grandes y pequeñas; el filósofo es como el toro, que arremete y combate (militancia); el filósofo es también quien es capaz de comandar a los hombres, así como Agamenón los comandó contra Ilión, y, para terminar, el filósofo es capaz de sostener las batallas más duras contra los defectos y los vicios, al igual que Aquiles fue capaz de combatir a Héctor. Y bien, el sol, el toro, Agamenón, Aquiles, han sido designados por Dios para ejercer su función y su papel. Del mismo modo, el filósofo cínico es designado, sin lugar a dudas, y no debe autodesignarse.

Con referencia a este punto, entonces, creo que hay que hacer la siguiente distinción. Epicteto no dice en absoluto que, para practicar la vida de filósofo, sea menester esperar hasta recibir de Dios esta misión. Para él, la filosofía, la manera filosófica de vivir en cualquier estado en que nos encontremos, seamos magistrados o estemos casados, seamos pobres o ricos, es en rigor el efecto de una elección. Pero dentro de la vida filosófica hay cierta función particular, una función de punta, de combate y también de servicio a la humanidad. Esa función es precisamente el cinismo. Dentro del campo general de la filosofía que se basa en la elección, está la misión filosófica de algunos. Sólo un dios puede asignarla y, de alguna manera, nadie puede establecerse como profesional de la

⁵ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 5 y 6, *op. cit.*, p. 70.

⁶ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 6, p. 70.

⁷ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 7 y 8, p. 70.

filosofía sin haberla recibido. Escoger la vida filosófica y no la vida no filosófica es asunto de elección y libertad. Postularse como cínico y emprender la tarea consistente en dirigirse al género humano para combatir con él y para él, y llegado el caso contra él, por el cambio mismo del mundo, es una misión que uno puede recibir de Dios, y únicamente de Dios. Es preciso esperarla y no autoasignársela.

En cierto sentido, advertirán que volvemos a dar con el tema socrático de la misión divina. También Sócrates había recibido una misión. Y en la *Apología de Sócrates*, acuérdense, el hecho de que él estuviera ligado a esa misión ¿qué efecto tenía, que consecuencias contenía? En la *Apología*, Sócrates decía que tenía una misión y llegaba a la conclusión de que, como la había recibido, no podía desinteresarse de ella. Cualquiera que fuera la hostilidad con que se topara esta misión, y a pesar de que, por su causa, Sócrates se granjeaba la ira del ciudadano, y no sólo su ira, sino un proceso, y no sólo un proceso, sino la muerte, pues bien, a despecho de todo eso, como había recibido esa misión, él la mantendría y cumpliría las tareas correspondientes hasta el final. La misión lo ataba personalmente a una tarea determinada.

En el texto de Epicteto, la misión filosófica va a tomaren parte otro sentido. Por la misión, el cínico está desde luego ligado a sí mismo, a esa obligación, pero el efecto esencial de la idea de misión consiste en apartar de la profesión de cínico a todos los que no tienen derecho a ejercerla y a quienes no han sido designados para ella. La misión divina obliga a Sócrates a ser filósofo, a pesar de los peligros. La misión divina, [según] Epicteto, excluye de esa misión filosófica, de esa tarea filosófica, a todos los que no tienen derecho a ella, a todos los que no son capaces de cumplirla y a todos los falsos filósofos. Me parece, pues, que las dos nociones de misión no tienen exactamente el mismo efecto, aun cuando sea un hecho que la misión cínica hace eco al tema socrático de la misión filosófica recibida [del dios].

En consecuencia, uno recibe la misión de ser cínico. Loreitero, todo el mundo debe poder ser capaz de la elección de la vida filosófica. En cambio, algunos son misioneros de la filosofía, hacen profesión de filosofía. En la traducción de la colección Budé, el título dado al capítulo —un título dado a posteriori, no es ni de Epicteto ni de Arriano— es “De la profesión de cínico”⁸ (en griego: *peri kynismou*, acerca del cinismo). Es una traducción que podemos aceptar, pero siem-

⁸ *Ibid.*

pre que demos a "profesión", claro está, los dos sentidos del término. Es la filosofía como un oficio al que uno va a dedicarse por entero. Es también una profesión en el sentido de que se trata de la actitud mediante la cual uno manifiesta, a la vista de todos, la filosofía en que cree, y el hecho de que cree en ella y se identifica efectivamente con el papel filosófico que se le ha atribuido. Por lo tanto, la cuestión va a ser sin lugar a dudas la profesión filosófica.

Habría mucho que decir sobre el surgimiento, más o menos en esta época (el siglo II), de esa concepción profesional, en cierto modo, de las actividades. En Marco Aurelio encontraremos consideraciones sobre el ejercicio del poder imperial como profesión y casi como oficio.⁹ Ahora bien, la misión de convertirse en profesionales de la filosofía, que han recibido algunos entre los que han hecho la elección filosófica, ¿cómo puede reconocérsela? ¿Hay signos, como después de todo habrá en el cristianismo signos de la gracia o la vocación divinas? De hecho, para Epicteto no hay una marca previa que permita reconocerse como encargado de una misión filosófica. Uno sólo puede reconocer que tiene a su cargo dicha misión filosófica a condición de haberse probado a sí mismo. Ése es el papel importante que aquél hace desempeñar al conocimiento de sí. Quien quiera llegar a ser cínico no debe buscar signos exteriores de que Dios lo ha escogido. Tiene que hacer otra cosa: "Examina la cosa con mayor seriedad, conócete a ti mismo, interroga a la divinidad, sin Dios no intentes la empresa".¹⁰ Un poco antes decía: "¿Adviertes cómo debes emprender un asunto tan importante? Comienza por tomar un espejo, mírate los hombros, examínate los riñones, los muslos".¹¹ ¿De qué se trata con este texto, que es una referencia evidente al atleta y el combate? Uno reconocerá que es apto para el oficio de cínico y que ha recibido esta misión si se ejercita en la vida cínica y puede efectivamente, en esa vida, en el ejercicio de esa vida, reconocerse capaz de cumplirla. No autoinstitución sino prueba de sí sobre sí mismo, reconocimiento de lo que uno es y de lo que es capaz de hacer en la tentativa de vivir cínicamente. ¿Cómo se despliega esta serie de pruebas y experiencias que deben hacerse sobre sí

⁹ Sobre este aspecto, cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. "Hautes Études", 2001, pp. 192-194 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002] (los textos de Marco Aurelio figuran en las *Pensées*, vi, 30 y viii, 5).

¹⁰ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 53, *op. cit.*, p. 78.

¹¹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 51, p. 77.

mismo para reconocerse como cínico? Es muy sencillo, y ustedes van a identificar enseguida elementos que ya conocemos:

Ante todo, en lo que te incumbe personalmente [dice Epicteto a quien quiere emprender la vida cínica; Michel Foucault], debes cambiar por completo tu manera actual de obrar, no acusar ni a Dios ni a hombre; debes suprimir en su totalidad tus deseos, no procurar evitar sino lo que depende de ti, no tener ni ira, ni envidia, ni piedad; no considerar bella a ninguna muchacha ni ninguna vanagloria, bello a ningún mozo, apetitoso ningún dulce. Pues es preciso que sepas lo siguiente: los otros hombres se refugian tras sus muros y dentro de sus casas y en las tinieblas para realizar las acciones de ese tipo, y tienen mil maneras de ocultarlas: uno mantiene cerrada su puerta.¹²

En cuanto al cínico, ¿qué deberá hacer? No debe querer ocultar nada de lo que le incumbe, y lo único que tiene para esconderse es su *aidós* (su pudor). “Ésa es su casa, ésa su puerta, ésos los guardias de sus aposentos, ésas sus tinieblas.”¹³

Resulta absolutamente claro que aquí volvemos a dar con el ideal de la vida no disimulada, en primer lugar, con esta mutación, esta inflexión típica de los estoicos: el principio de la vida disimulada se articula de manera directa, no con la *anáideia* (el impudor), sino, al contrario, con el *aidós* (el pudor). Es decir que en ese pasaje Epicteto restituye la vida no disimulada en su sentido tradicional. La vida no debe ser oculta porque quien vive la vida filosófica y se conduce de conformidad con las reglas del pudor no tiene que esconderse y todo el mundo puede ver lo que hace. Podrán reconocer con nitidez el principio de la vida no disimulada, pero con un movimiento de retirada con respecto a la *anáideia*. En segundo lugar, verán que la primera prueba gracias a la cual un individuo va a reconocer que es capaz de ser cínico e identificar la misión que se le ha encargado es ésta: ¿va a ser capaz o no de vivir en la no disimulación?

La segunda prueba consiste precisamente en saber si uno es capaz de llevar una vida que no tenga necesidad de nada, una vida de despojamiento y pobreza, es decir, la verdadera vida, la vida sin mezcla ni dependencia. Epicteto expone esta segunda prueba de la vida cínica un poco más adelante, cuando dice que el cínico es quien tiene una materia para trabajar. ¿Y qué materia tiene que trabajar? Así como el carpintero tiene la madera como materia para trabajar, el cínico debe

¹² *Ibid.*, libro III, disertación 22, 13 y 14, p. 71.

¹³ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 15 y 16, p. 72.

trabajar sobre su propia alma. "El miserable cuerpo no es nada para mí [...]. ¿El exilio? ¿Y a dónde pueden expulsarme? [...] Allí donde vaya estarán el sol, la luna, los astros, los sueños, los presagios, la conversación con los dioses."¹⁴ Tenemos aquí la segunda prueba cínica, la prueba de una vida de pobreza y vagabundeo, que nada logra aferrar y retener a una patria. Es una vida bajo el sol, la luna, los astros, una vida que habla con los dioses, escucha los sueños y atiende los presagios. Pero al margen de eso no está atada a nada, es la vida *adiáphoros*, la vida independiente de la que hablábamos la vez pasada, vida de pobreza e indigencia.

La tercera prueba de la vida cínica es la de la vida diacrítica (*diakritikós*), la vida que hace la diferencia. ¿Es uno capaz de llevar la vida de un perro ladrador, que sabe distinguir a los amigos de los enemigos y reconocer a quienes son favorables a [su] amo y quienes le son hostiles? El cínico es la persona capaz de mostrar a los hombres que están completamente inmersos en el error y buscar la naturaleza del bien y del mal donde no está. El cínico debe ser y se reconoce en el hecho, dice Epicteto, de que es un explorador (*katáskopos*), un explorador que indica a los hombres lo que les es favorable y lo que les es hostil.¹⁵ Descripción muy exacta de la función diacrítica [consistente en] diferenciar entre lo que es favorable y lo que es hostil, entre los amigos y los enemigos.

Como ven, los tres aspectos de la vida cínica que les mostré la clase pasada se exponen con mucha claridad en este texto. Constituyen a la vez la manifestación de la vida cínica, la manera de vivirla y la manera de darse uno mismo los signos de que es capaz de vivirla. Son al mismo tiempo la expresión y la prueba, la medida y la afirmación de la vida cínica.

En consecuencia, no hay que buscar signos exteriores de la misión cínica. Ésta sólo se reconocerá en la práctica de la *áskesis*. La ascesis, el ejercicio, la práctica misma de toda la resistencia en virtud de la cual se puede vivir en la no disimulación, la no dependencia, la diacrítica entre lo que es bueno y lo que es malo: todo esto va a ser en sí el signo mismo de la misión cínica. Uno no es convocado al cinismo como pudo serlo Sócrates por el dios de Delfos que le hizo una señal, ni como lo serán los apóstoles, por el don de lenguas que habrán de recibir. El cínico se reconoce a sí mismo y en cierto modo está solo consigo para

¹⁴ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 21 y 22, *op. cit.*, p. 72.

¹⁵ "En realidad, el cínico es para los hombres un explorador [*katáskopos*] de lo que les es favorable y lo que les es hostil. Y en primer lugar debe explorar con exactitud, para volver luego a anunciar la verdad, sin dejarse paralizar por el temor" (*ibid.*, libro III, disertación 22, 24 y 25, p. 73).

reconocerse en la prueba que hace de la vida cínica, de la vida cínica en su verdad, vida no disimulada, vida sin dependencia, vida que rehace, deshace la partición del bien y el mal.

Ahora, una vez dicho que el cinismo es una misión y que uno se reconoce capaz de llevarla a buen puerto gracias a esa perpetua puesta a prueba de sí mismo, ¿en qué va a consistir ella? Éste es el tercer punto, el tercer momento de reflexión que encontramos en el texto. ¿En qué consiste la misión cínica tal y como Epicteto la presenta? Bien al final del texto hay un pasaje muy importante, decisivo, creo. Epicteto, al terminar su conversación con el candidato cínico, le recuerda lo difícil que es la tarea que tendrá que cumplir y, por ende, las precauciones con que deberá abordarla, el cuidado con que conviene prepararse para ella. Para caracterizar la tarea, Epicteto recurre a una cita de Homero. En la *Iliada* (libro vi, verso 492), Héctor, justo antes del combate contra Aquiles, dice a Andrómaca (en rigor de verdad, no sé si en ese momento es el combate con Aquiles, pero, en fin, no importa): vuelve a la casa, regresa a tu tejido, "*la guerra incumbe a los hombres, / a todos, y especialmente a mí*". La misión cínica es, pues, una misión de combate. Están las mujeres, las otras que deben volver a la casa y dedicarse a su tejido, y hay "unos pocos", los soldados, que por su parte tendrán que combatir y cumplir su misión bélica. El cínico es un filósofo en guerra. Es quien libra, para los otros, la guerra filosófica.

¿Qué comporta esa misión de guerra filosófica? Primero, comporta todo lo que ya conocemos: la dureza para con uno mismo, todas las privaciones que el cínico se impone. Epicteto lo recuerda: el cínico no tiene ni vestido, ni refugio, ni hogar, vive en la suciedad, no posee ni esclavo ni patria. El cínico mencionado por él dice de sí mismo: "Carezco de refugio, de patria, de recursos, de esclavos. Duermo en el suelo. No tengo ni mujer, ni hijos, ni palacio de gobernador, sino la tierra sola y el cielo, y apenas un viejo manto".¹⁶ Con una salvedad: para Epicteto, la privación no es su única característica. Hay más, y aquí se reconoce algo que mencioné la vez pasada: la aceptación de las violencias, los golpes, las injusticias que los otros pueden hacerle sufrir. Ése era un rasgo típico del cinismo. Los golpes, los insultos, las humillaciones son para los cínicos un ejercicio, y este ejercicio tiene valor de entrenamiento, entrenamiento en la resistencia física, entrenamiento también en la indiferencia con respecto a la opinión. Y era asimismo, recuerden, una manera de efectuar una inversión y aparecer

¹⁶ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 47 y 48, p. 77.

como más fuerte que los otros, mostrar que uno podía imponerse a ellos. Así lo mostraban las escenas en las que veíamos a Diógenes aceptar un insulto y un golpe y luego invertir la situación y aparecer como más fuerte que los demás.

En Epicteto reencontramos todos esos temas de la aceptación de los sufrimientos y las injusticias que, lo reitero, son bastante singulares en la Antigüedad; una aceptación, asimismo, con un valor de prueba y entrenamiento. En el acápite 53 del texto, Epicteto dice: si Dios te adentra en el camino cínico, no es porque le guste ver que te asestan golpes, es para “que llegues a ser grande”.¹⁷ Los golpes, en consecuencia, nos hacen grandes. Prueban, entrenan, perfeccionan. Un poco más adelante, Epicteto dice además: cuando se reciben golpes, no hay que ir a buscar a César o al procónsul. El cínico está convencido de que en todos los sufrimientos que debe soportar, Zeus lo ejercita.¹⁸ Como ven, la idea, entonces, de que el sufrimiento aceptado por el cínico, la humillación a la que no se sustrae tienen un valor de ejercicio.

Pero ese ejercicio, ¿a qué lleva? Por una parte lleva, claro está, a distinguir lo que toca al cuerpo de lo que toca al alma. “La capacidad de resistencia del cínico debe ser tal que le permita pasar a los ojos del vulgo por insensible, por una verdadera piedra. Nadie puede injurarlo, golpearlo, ultrajarlo. En cuanto a su cuerpo, él mismo lo entrega a quien lo desee para que lo trate como le parezca adecuado.”¹⁹ Sin embargo, hay otro aspecto de la resistencia cínica, del valor de ejercicio asumido por la aceptación de esas humillaciones, insultos y golpes—esto es importante y marca sin duda cierta proximidad con el estoicismo, como una contaminación entre el pensamiento cínico y el pensamiento estoico en Epicteto—, y es que el ejercicio de la resistencia manifiesta y refuerza el lazo filantrópico que puede haber entre los filósofos y la totalidad del género humano. Al sufrimiento y la injusticia que otro le inflige, el cínico responderá de una manera completamente disimétrica mediante la afirmación de que está ligado por un vínculo de amistad o, en todo caso, por un vínculo de filantropía a los mismos que le hacen mal. Soportará la violencia y la injusticia, no sólo para llegar a ser resistente y prepararse para las desventuras que puedan sobrevenir—lo cual es la forma clásica—, sino como un ejercicio de amistad, de afecto o, según las circunstancias, de vínculo intenso con todo el género humano. En

¹⁷ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 53, *op. cit.*, p. 78.

¹⁸ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 56 y 57, p. 78.

¹⁹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 100, p. 85.

los acápites 54 y 55 de la disertación 22 se dice que una fortuna muy grata se reserva al cínico: "debe ser golpeado como un asno y, así golpeado, debe amar a quienes lo golpean como si fuera el padre y el hermano de todos".²⁰

Entonces, esa relación de insultos, humillaciones y violencias que se instaura entre el cínico y los otros, y acerca de la cual habíamos visto en Diógenes que servía para una especie de recuperación del dominio, recuperación de una dominación irónica, aparece aquí, por una inflexión interesante en la historia de la ética, como la oportunidad de una inversión, no en pos de la dominación, no en pos de la fuerza, que no permite otra forma de dominio, sino inversión por la cual el insulto brinda al cínico la oportunidad de establecer una relación de afecto con los mismos que le hacen mal y, a través de ella, con el género humano en su totalidad.

Si el cinismo, en esa práctica de la resistencia, teje así lazos con la humanidad entera, ¿cuál será ahora, contra el fondo de ese lazo de amistad con la humanidad entera, la actividad del cínico y su tarea de misionero? El cínico será —dimo con la palabra— hace un momento— el *katáskopos* (el explorador),²¹ e incluso el *epískopos* (iba a decir: el obispo) del género humano al que se dirige.²² Y para el análisis de esta misión del cínico, hay que referirse, creo, al extenso pasaje de ese texto donde Epicteto explica por qué el cínico no debe casarse. En efecto, una tesis estoica sostenía que todos los hombres deben casarse, salvo circunstancias específicas que pudieran impedirlo, pues el matrimonio forma parte, precisamente, de las responsabilidades de la humanidad. En cuanto ser humano, en cuanto se tiene una familia y se es ciudadano de una ciudad, en cuanto, sobre todo, se es miembro del género humano, no es cuestión de hurtar el cuerpo a esa obligación general. Ahora bien, dice Epicteto en este pasaje, si todos los hombres deben casarse (tesis estoica), el cínico, en cambio, no sólo puede no casarse, sino que no debe hacerlo. ¿Y por qué no debe hacerlo? Porque si tuviera que ocuparse de su hogar, pues bien, tendría que calentar el agua del baño para su hijo, debería proveer de lana a su mujer cuando está encinta, tendría que prestar servicios a su suegro y proporcionar artículos de primera necesidad a toda su familia.²³ Ahora bien, está bien claro que el cínico debe

²⁰ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 53, p. 78.

²¹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 24 y 25, p. 73.

²² *Ibid.*, libro III, disertación 22, 77, p. 81, y 98, p. 84.

²³ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 68-71, p. 80.

“mantenerse al margen de todo lo que pueda distraerlo”. Debe estar “íntegramente al servicio de Dios [referencia a la misión de la que les hablaba hace un rato; Michel Foucault], en condiciones de mezclarse con los hombres, sin quedar jamás encadenado por los deberes privados”.²⁴ Y el cínico aparece a la sazón como un hombre cuya miseria, cuya indigencia, cuya falta de casa y de patria no son otra cosa que la condición para poder ejercer, de manera positiva, la misión positiva que se le ha impartido. En ese momento, el cínico, que está libre de todo y goza de libertad en todos sus movimientos, aparece como una especie de vigilante universal que vela por el sueño de la humanidad. En cuanto vigilante universal, tiene que velar por todos los otros, por quienes están casados, por quienes tienen hijos. Debe observar a los que tratan bien a sus mujeres o a los que las tratan mal; debe ver “quiénes son las personas que tienen diferendos entre sí, qué casa disfruta de la paz y cuál no disfruta de ella”. Tiene que “hacer su ronda como un médico y tomar el pulso de todo el mundo”.²⁵

Misionero universal del género humano, que vela por los hombres sin importar lo que éstos hagan ni dónde estén, que golpea a las puertas, que entra, que verifica lo que pasa, que dice lo que está bien y lo que está mal. Como ven, todo esto es la misión del cínico, que no es otra cosa que el reverso positivo del desapego que se exige de él. La imagen del misionero, del médico de todos, del explorador que da a todos opiniones y consejos, la imagen del benefactor que impulsa a cada cual a hacer lo que debe hacer, es una novedad con respecto a lo que podríamos llamar el proselitismo o la militancia habitual y tradicional en las diferentes sectas filosóficas de la Antigüedad. El cínico es un funcionario de la humanidad en general, un funcionario de la universalidad ética. Y este hombre, a quien se exige el desapego en lo concerniente a todos los lazos particulares, como podrían ser los de la familia, la patria, la responsabilidad cívica y política, sólo está liberado de ellos para poder llevar a cabo la gran tarea de la universalidad ética, universalidad ética que no es la universalidad política de un grupo (la ciudad o el Estado o incluso la totalidad del género humano), sino la universalidad de todos los hombres. Lazo individual con los individuos, pero con todos los individuos: eso es lo que caracteriza, en su libertad pero también en su forma obligatoria, el lazo del cínico con todos los otros hombres que constituyen el género humano.

²⁴ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 69, *op. cit.*, p. 80.

²⁵ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 73, p. 80.

El cínico es, por tanto, responsable de la humanidad. Esa tarea humilde, dura, ardua, que exige tantos renunciamentos, es al mismo tiempo la más benéfica y la más elevada. Ante todo, es útil a los hombres, a todos los hombres.

¿Quién [pregunta Epicteto; Michel Foucault] presta los mayores servicios a los hombres: los que traen al mundo dos o tres críos de fea jeta [es decir, los que se casan y tienen hijos; Michel Foucault] o los que ejercen su vigilancia [*hoi episkopountes*], en la medida de sus fuerzas, sobre todos los hombres, observando lo que hacen, cómo pasan la vida, a qué dedican sus cuidados, qué descuidan en detrimento de sus deberes?²⁶

Encontramos la referencia, desde ya, al tema de la *epiméleia*, *epiméleia* doble que lleva al filósofo (en este caso, el cínico) a velar por las cosas por las que velan los hombres. Su cuidado, su *epiméleia*, es velar por el cuidado de los hombres. El cuidado por el cuidado de los hombres aparece aquí como la tarea misma del filósofo cínico. Esta tarea es, pues, útil a todos los hombres, abarca en toda su amplitud la totalidad de las actividades privadas. Más vale velar por el mundo entero que fabricar dos o tres críos de fea jeta. Pero también vale más que cualquier actividad pública. Sin duda, dice Epicteto, el cínico no subirá a la tribuna para hablar de ingresos públicos o de la guerra o la paz en el marco de la ciudad.²⁷ Pero, si no hace eso, en cambio el cínico se dirigirá a todo el mundo, sean atenienses, corintios o romanos. Y no discutirá sobre impuestos, ingresos, la paz y la guerra. Con todos esos hombres, atenienses, corintios y romanos, ¿de qué discutirá? “De la dicha y la desdicha, de la buena y la mala fortuna, de la servidumbre y la libertad.” ¿Puede ejercer una autoridad más grande que ésta? ¿No es eso (hablar a todos los hombres de la dicha y la desdicha, de la buena y la mala fortuna, de la servidumbre y la libertad) la verdadera actividad política, el verdadero *politéusthai*?²⁸

Y he aquí que el cínico, que no ha sido más que un rey de miseria y un rey oculto y desconocido, aparece ahora como el encargado de la verdadera función del *politéusthai*, la verdadera función de la *politeia*, entendida en el real sentido del término, una *politeia* donde no se trata simplemente de la guerra y la paz, de los impuestos, de las tasas y los ingresos de una ciudad, sino de la dicha y el infortu-

²⁶ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 77, p. 81.

²⁷ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 84, p. 82.

²⁸ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 85, p. 82.

nio, la libertad y la servidumbre del género humano en su totalidad. Y como consecuencia, el cínico queda asociado al gobierno del universo. Ese *politéusthai* ya no es el de las ciudades ni los Estados, es el del mundo entero. Epicteto menciona la dura jornada del cínico que, a través de todos los despojamientos, todas las privaciones, todos los sufrimientos, lo ha llevado a interpelar a los hombres y a ayudarlos donde se encontrarán. Y, al anochecer de esa dura jornada que es la vida del cínico, pues bien, dice Epicteto, éste puede dormir con el corazón puro, sabiendo que “todos sus pensamientos son los pensamientos de un amigo y un servidor de los dioses, de un asociado del gobierno de Zeus”.²⁹ Aquí tenemos entonces al cínico, en el anochecer de su vida, restablecido, más allá de su monarquía oculta, en la verdadera soberanía que es la de los dioses sobre el género humano en su totalidad. Ésa es la inversión del tema de la soberanía en los cínicos.*

La próxima clase, que será la última, trataré de retomar el tema de la *parrhesía* y mostrarles cómo, a través del mismo modo de ser cínico, sus valores se transformaron, y qué figura comienzan a adoptar en el cristianismo.

²⁹ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 95, *op. cit.*, p. 84.

* El manuscrito presenta aquí una argumentación que se dejará de lado: “Detengámonos un instante. Por una parte, sé lo que puede o podría haber de exagerado en la atribución al cinismo de la invención de la militancia filosófica. Ante todo, porque parece un hecho cierto que arraigó su propia práctica en una tradición que le era preexistente. A continuación, y sobre todo, porque cierta militancia existió en grados diversos y bajo formas diferentes en los más numerosos de los movimientos filosóficos de la Antigüedad: escuela, enseñanza general. La militancia cínica forma parte de todo un conjunto de prácticas de proselitismo. Pero lo que constituye su singularidad y la distingue de todas las demás es que se desenvuelve no en circuito cerrado sino en medio abierto, y no exige una educación, una *paideia*. Esta militancia cínica utilizará medios violentos, drásticos para sacudir a la gente. Y su singularidad radica, por último, en que pretende acometer únicamente contra las convenciones, las leyes, las instituciones. Es una militancia que aspira a cambiar el mundo. Pero cuando se habla de la militancia cínica, no hay que olvidar el conjunto del que forma parte, no hay que olvidar que encontramos en sus cercanías formas de proselitismo filosófico. Tampoco debe olvidarse que los estoicos practican con frecuencia una forma de actividad, de propaganda, que se le parece mucho. Por lo tanto: resituar el cinismo en toda esta familia; pero reconocer en él, no obstante, una forma de militantismo abierto, agresivo, un militantismo en el mundo y contra el mundo. Lo que da su importancia histórica a esta actividad cínica es también la serie en la cual se inserta: activismo del cristianismo que es a la vez combate espiritual, pero combate por el mundo; otros movimientos que acompañaron al cristianismo: órdenes mendicantes, predicación, movimientos que precedieron y sucedieron a la Reforma. En todos ellos se constata el principio de una militancia abierta. Militancia revolucionaria del [siglo] XIX. La verdadera vida como una vida otra, como una vida de combate, por un mundo transformado”.

Clase del 28 de marzo de 1984

Primera hora

Los dos aspectos de la vida cínica como vida soberana: felicidad y manifestación de verdad – La actitud cínica: conformidad a la verdad, conocimiento de sí y vigilancia de los otros – La transformación de sí y del mundo – Paso al ascetismo cristiano: permanencias – Diferencias: el otro mundo y el principio de obediencia.

ANTE TODO, ALGUNAS PALABRAS sobre la *parrhesía* del cínico, seguidas de algunas indicaciones sobre la evolución del término *parrhesía* en los autores cristianos de los primeros siglos. Y después, eventualmente, si tengo tiempo, intentaré resituar un poco todo lo que les he dicho, este año y los anteriores, en el marco más general que he querido dar a estos análisis.

En primer lugar, entonces, retorno al problema de la *parrhesía* en la práctica y la vida cínicas. Como recordarán, la vida cínica se autodefinía y se presentaba como una vida regia e incluso la vida regia por antonomasia, completamente soberana de sí misma. Creo que esa soberanía que caracterizaba la vida cínica constituía una doble irrisión con respecto a la soberanía política, a la soberanía de los reyes de la Tierra. Ante todo, porque la soberanía cínica se afirmaba de manera agresiva, en una actitud crítica, polémica, como la única verdadera monarquía. En el cara a cara entre Diógenes y Alejandro, lo que estaba en juego era, en el fondo, saber cuál de los dos era el verdadero rey. Y Diógenes, claro, se afirmaba y se revelaba como el verdadero rey delante de Alejandro, que sólo poseía su monarquía, en el auténtico sentido del término, en cuanto participaba también él de la soberanía de esa sabiduría.

Por otro lado –el otro aspecto por el cual los cínicos ridiculizaban las monarquías–, esa monarquía real del cínico invertía todos los signos y marcas de

las monarquías políticas. Practicaba la soledad, mientras que los soberanos se rodeaban de su corte, sus soldados, sus aliados. Practicaba el despojamiento, cuando los monarcas de la Tierra se atribuían todos los signos manifiestos de la riqueza y el poder. Practicaba la resistencia, los ejercicios ascéticos, cuando los monarcas de la Tierra, al contrario, se entregaban al goce de los placeres. Doble irrisión, pues, de esa monarquía real. Pero a través de esta doble irrisión de las monarquías reales, políticas, el soberano cínico recuperaba la verdadera monarquía, la monarquía universal, que era la de los dioses. En el anochecer de su jornada, supongo que lo recuerdan, el cínico, en la pureza de su corazón, podía dormir por fin, sabedor de que “todos sus pensamientos son los pensamientos de un amigo y un servidor de los dioses, de un asociado del gobierno de Zeus [*metekhōn tes arkhēs tou Dios*: alguien que participa en el gobierno, el poder de Zeus; Michel Foucault]”.¹ Ese ejercicio de la soberanía cínica, en la que me detuve la clase pasada, tiene a mi entender dos consecuencias. Me referiré rápidamente a la primera y me extenderé un poco más sobre la segunda. Primero, la soberanía cínica funda, para quien la ejerce, una modalidad de vida bienaventurada. Segundo, esa soberanía cínica funda una práctica de la verdad manifestada, de la verdad por manifestar.

La soberanía cínica establece la posibilidad de una vida bienaventurada en una relación de sí consigo bajo la forma de la aceptación del propio destino. En el mismo pasaje que mencionaba hace un momento, donde lo vemos dormirse al anochecer de su jornada en la pureza de su corazón, y reconocer que participa en el gobierno de los dioses, el cínico, dice Epicteto, puede entonces recitar el verso de Cleantes: “*Condúceme, oh Zeus, y tú, oh Destino*”.² El cínico, por lo tanto, dice sí a su propio destino. Acepta que Zeus lo conduzca. Y en esa medida, todo lo que Zeus quiera, todo lo que Zeus le envíe en materia de pruebas, todos los rigores de la vida que pueda experimentar, pues bien, el cínico los aceptará. Los aceptará imponiéndoles la marca de la felicidad y la dicha. Por más que esté privado de todo, podrá decir: “¿Y qué me falta, entonces? ¿No carezco acaso de pesar y temor, no soy acaso libre? [...] ¿Alguno de vosotros me ha visto con el semblante triste? [...] ¿Quién, al verme, no cree ver a su rey y su amo?”.³ Como

¹ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 95, trad. de J. Souilhé y A. Jagu, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 84 [trad. esp.: *Manual – Disertaciones por Arriano*, Madrid, Gredos, 2001].

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 48 y 49, p. 77.

advertirán: retorno al tema de la realeza, la soberanía, una soberanía que se manifiesta en el resplandor de la alegría de quien acepta su destino y, por consiguiente, no conoce ninguna falta, ningún pesar y ningún temor. Todo lo que es dureza de la existencia, todo lo que es privación y frustración, se convierte en un ejercicio positivo de la soberanía de sí sobre sí mismo. Y con respecto a esa felicidad, todos los trastornos de una vida políticamente regia, la de los reyes de la Tierra, los reyes que ejercen su soberanía política, aparecen entonces en su negatividad. Epicteto dice que Diógenes solía “comparar su propia felicidad con la del gran rey”.⁴ O, mejor, estimaba que no había comparación posible entre la felicidad del gran rey y la suya, “puesto que, donde reinan trastornos, pena, terror, deseo insatisfecho, realización de todo lo que se quería evitar, envidias y celos [en síntesis, en todos los lugares donde reina lo que caracteriza la existencia misma del rey; Michel Foucault], ¿por dónde podría la felicidad abrirse un camino?”. No hay felicidad para los reyes de la Tierra. Felicidad, al contrario, para aquel que, como el cínico, acepta su destino. Éste es un primer aspecto.

La otra cara de esta vida soberana, sobre la cual me gustaría insistir más, es que, al ser una vida de felicidad, también es manifestación de la verdad. El cínico, dice Epicteto, es quien tiene el coraje de decir la verdad (*tharrhén parrhesiázesthai*).⁵ Y en el acápite 25 dice que el cínico tiene la responsabilidad de anunciar la verdad. Es en cierto modo el ángel de la verdad, el ángel que dice, anuncia la verdad (*apangeilai talethé*: anuncia las cosas ciertas).⁶

Y bien, en ese texto, del que me valgo una vez más para definir esta figura última, esta figura límite (dentro de un momento verán por qué) del cínico, se advierte, en la manera como Epicteto define la vida y la práctica cónicas, que la práctica de la verdad adopta en él diferentes aspectos. La función de veridicción, la manifestación de la verdad en y por la vida cínica toman distintos caminos simultáneos. En la vida cínica hay varias maneras de decir la verdad.

Primera vía, primer camino, la relación con la verdad es una relación inmediata, una relación de conformidad en la conducta, de conformidad incluso con

⁴ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 60, p. 79.

⁵ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 96, p. 84.

⁶ “En realidad, el cínico es para los hombres un explorador [*katáskopos*] de lo que les es favorable y lo que les es hostil. Y en primer lugar, debe explorar con exactitud, para volver luego a anunciar la verdad [*apangeilai talethé*], sin dejarse paralizar por el temor” (*ibid.*, libro III, disertación 22, 24 y 25, p. 73).

la verdad en el cuerpo. Esa conformidad es un tema muy banal, muy conocido, ya nos hemos topado con él. Era esencial, acuérdense, en el *Laques*, donde Sócrates podía conocer la confianza de una persona como Laques justamente a causa de la conformidad, la armonía, la homofonía entre lo que decía y su manera de vivir.⁷ Esa misma homofonía, esa misma conformidad, debemos reencontrarla [en] el cínico. Epicteto explica que el cínico no es alguien que, por ejemplo, diga a los otros que no hay que robar en el momento mismo en que esconde un pastel bajo el brazo y en su manto.⁸ El cínico que dice que no hay que robar no roba. Todo esto es fácil y simple, pero también está la idea de que hay una relación no sólo de conformidad de conducta, sino de conformidad física, de conformidad, en cierto modo, corporal entre el cínico y la verdad. En Epicteto hay un pasaje interesante, porque este aspecto le servirá al mismo tiempo para criticar cierta forma de exageración de la miseria cínica. La dramatización de la miseria cínica de la que les he hablado, aquél la rechaza por unas cuantas razones. La principal, y ya volveremos a ella, es que Epicteto limita, regula en algún sentido el retrato cínico que hace en función de una serie de principios, que son simplemente principios estoicos. En ese pasaje, dice que los cínicos deberían evitar un exceso de miseria, un exceso de suciedad, un exceso de fealdad. Pues la verdad debe atraer, debe servir para convencer. La verdad debe persuadir, en tanto que la suciedad, la fealdad y el hedor repelen. El cínico debe ser en cierta forma, en el despojamiento pero también en la limpieza de su cuerpo, algo así como la figura visible de una verdad que atrae. Es la plástica misma de la verdad, con todos los efectos positivos que esa plástica puede tener. Epicteto describe así esa plástica de la verdad en el cuerpo y el comportamiento cínicos: “No debe conformarse con mostrar las cualidades de su alma para convencer a los profanos de que se puede ser honesto y bueno en todo lo que ellos admiran”, sino que debe, además, “a través de sus cualidades corporales, demostrar que la vida simple, frugal y al aire libre no menoscaba tampoco el cuerpo”.⁹ Es lo que hacía Diógenes: iba, en efecto, “rebotante de salud, y sólo su cuerpo bastaba para

⁷ Platón, *Lachès*, 188c-189a, trad. de M. Croiset, París, Les Belles Lettres, 1965, pp. 103 y 104 [trad. esp.: *Laques*, en *Diálogos*, vol. 1, Madrid, Gredos, 1981]. Cf. *supra*, clase del 22 de febrero, segunda hora.

⁸ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 98, *op. cit.*, p. 84.

⁹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 87 y 88, p. 83.

atraer la atención de la multitud".¹⁰ El cínico es, por ende, como la estatua visible de la verdad. Despojado de todos los vanos ornamentos, de todo lo que de algún modo sería para el cuerpo el equivalente de la retórica, pero al mismo tiempo rebosante, lleno de salud: el ser mismo de la verdad, que se hace visible a través del cuerpo. Ésa es una de las primeras vías, uno de los primeros caminos por el cual el cínico debe ser una manifestación de la verdad.

Pero la vida cínica tiene otras responsabilidades, otras tareas en relación con la verdad. Debe comportar también un exacto conocimiento de sí. No sólo la estatua de la verdad, sino el trabajo de la verdad de sí sobre sí. Y ese conocimiento de sí sobre sí mismo debe asumir dos aspectos. Primero, el cínico tiene que estar siempre en condiciones de estimar como es debido, estimar correctamente aquello de que es capaz, con el fin de poder afrontar las pruebas a las que tal vez quede [expuesto] y evitar, en el trabajo que hace sobre sí mismo, tropezar con situaciones en las que pueda caer derrotado. El cínico es como el atleta que se prepara para Olimpia. Pero la que tendrá que abordar es desde luego una lucha mucho más seria, porque es la lucha contra los males, contra los vicios y contra las tentaciones. Esa estimación de sí mismo, esa medida que uno debe tomar de sí mismo antes de afrontar las pruebas, Epicteto la señala en el acápite 51, cuando hace sus recomendaciones a quien quiera ser cínico: "Comienza por tomar un espejo, mírate los hombros, examínate los riñones, los muslos".¹¹ En consecuencia, medida del atleta por sí mismo.

Ese conocimiento de sí, sin embargo, debe ser igualmente otra cosa. No sólo estimación de sí por sí mismo, sino también vigilancia perpetua de sí sobre sí, una vigilancia que debe recaer en esencia sobre el movimiento mismo de las representaciones. Recuerden el pasaje que les citaba la vez pasada, donde Epicteto decía: así como el carpintero es quien utiliza como materia prima la madera, el cínico es quien debe tomar como materia prima de su propio trabajo su alma.¹² El objeto incesante de esa vigilancia debe ser el movimiento de las representaciones. El cínico tiene que ser el vigilante de su propio pensamiento. Con referencia a la persona moral y el uso de las representaciones, Epicteto dice, y aquí verán con facilidad, una vez más —aunque por el momento no importa—, la fuerza que tiene la inflexión estoica en este texto: "Verás entonces cuántos ojos

¹⁰ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 88, p. 83.

¹¹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 51, p. 77.

¹² *Ibid.*, libro III, disertación 22, 21 y 22, p. 72.

tiene el cínico; tantos, podría decirse, que Argos es ciego en comparación con él".¹³ Por consiguiente, cada uno debe ser como el Argos de sí mismo.¹⁴ Todos los ojos con que cuenta deben dirigirse hacia él. Y Epicteto prosigue:

¿Habría en él un asentimiento precipitado, una propensión desconsiderada, un deseo insatisfecho, una aversión incapaz de evitar su objeto [éstas son las cuatro grandes categorías del estoicismo; Michel Foucault], un designio sin resultado, denigración, bajeza de alma o envidia? Éstos son los aspectos en los que el cínico concentra su atención y su energía [*prosokhé kai syntaxis*].¹⁵

En consecuencia, medida de sí mismo, pero también vigilancia de sí, estimación de las propias capacidades y mirada permanente sobre el flujo de las representaciones: eso debe ser el cínico.

Pero esa relación con la verdad de sí mismo, de aquello de lo que uno es capaz y del flujo de las representaciones, debe duplicarse también con otra, que es una relación de vigilancia con respecto a los demás. Es preciso que el cínico, Argos de sí mismo, dirija los mil ojos de los que está provisto no sólo hacia sí, sino también hacia los otros. Debe observar lo que hacen, lo que piensan, y mantenerse con respecto a ellos en una situación de inspección perpetua. De allí la importancia del verbo *episkopéin*, repetido en varias oportunidades por Epicteto cuando se trata de definir la actividad de los cínicos. Los cínicos son los episcopios de los otros. Acuérdense del pasaje de Epicteto que les citaba la clase pasada, donde se evalúan los méritos del buen padre de familia que logra traer al mundo dos o tres niños de fea jeta.¹⁶ En comparación con él, los cínicos tienen en relación con la humanidad entera una tarea, una responsabilidad y un mérito mucho más grandes, porque, en la medida de su fuerza, ejercen su vigilancia (*episkopountes*) sobre todos los hombres: observan

¹³ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 103, *op. cit.*, p. 85.

¹⁴ Hijo de Arestor y Micene, Argos tenía cien ojos repartidos por toda la cabeza. Alternativamente, la mitad de los ojos estaba cerrada, lo cual dejaba, con todo, cincuenta de ellos en vigilancia constante.

[Otras versiones señalan que este personaje mitológico, también conocido como Argos Panoptes, tenía por padre a Agenor, en tanto que Arestor y Micene serían los progenitores del Argos constructor del *Argo*, nave de los Argonautas. (N. del T.)]

¹⁵ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 104 y 105, *op. cit.*, p. 85.

¹⁶ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 77, p. 81.

lo que hacen, cómo transcurre su vida, qué cosas cuidan y qué cosas descuidan en contra de sus deberes. Inspección, vigilancia de los otros, mirada posada en los otros. Ésta es una función más, una modalidad más de [implementación de] la práctica de la verdad.

Es menester comprender, sin embargo, que al hacer eso, cuando inspeccionan a los otros, vigilan lo que los otros hacen, están al acecho para ver cómo pasan la vida, y bien, los cínicos no son esa clase de gente —a la que los griegos tanto temían y que criticaban tan a menudo— que se ocupa de los asuntos de los demás. En el vocabulario griego hay una palabra de connotación siempre negativa, *polypragmosyne*, que significa el hecho de ocuparse de muchas cosas, ocuparse de todo, ocuparse de los asuntos de los otros, intervenir en sus asuntos, meter la nariz en todas partes. Ese defecto, esa actitud, tan constantemente criticados por los griegos, deben ser dejados a un lado por el cínico, aun cuando se ocupe, como lo hace, de los asuntos de los otros.¹⁷ Al ocuparse de los otros, el cínico debe de hecho ocuparse de aquello que, en ellos, compete al género humano en general. Por consiguiente, en la medida en que el cínico se ocupa así de los otros, evitando la *polypragmosyne* que se entremete en los asuntos de todo el mundo sin distinción, y considerando en lo que hacen los otros únicamente lo que compete al género humano, podrán ver que se ocupa a la vez de sí mismo, porque también él forma parte del género humano. Y de ese modo, es su propia solidaridad con éste lo que se pone en cuestión, lo que es objeto de su cuidado, de su preocupación, de su vigilancia cuando observa la manera de actuar de los hombres, su manera de pasar la vida, y cuando se interroga sobre las cosas a las que dedican su atención. Por consiguiente, el cínico es aquel que, al preocuparse por los otros para saber cuáles son sus motivos de cuidado, al mismo tiempo y por eso mismo se toma como objeto de su propio cuidado.

Así, en los acápites 96 y 97 tenemos este pasaje de Epicteto: ¿por qué el cínico “no tendría el coraje de hablar con toda libertad a sus propios hermanos [henos aquí en plena *parrhesia*; Michel Foucault], a sus hijos, en una palabra, a todos

¹⁷ Sobre esta crítica (principalmente a partir del tratado *De curiositate* de Plutarco), véase Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2001, pp. 210-213 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

los de su raza”¹⁸ *Syngénéis*: el término, desde luego, designa al género humano en su totalidad. El cínico no es “ni un indiscreto [*polypragmon*: alguien que se ocupa en exceso de los asuntos de los demás; Michel Foucault] ni un enredador que exhibe ese estado de ánimo. Puesto que, cuando inspecciona las cosas humanas, no se mezcla en los asuntos de los otros sino en los suyos propios”.¹⁹ De lo contrario, si tuviéramos que calificar de *polypragmon* a alguien como el cínico que se ocupa de las cosas humanas, pues bien, también habría que considerar *polypragmon* (indiscreto) al “general que inspecciona [*episkopé*] a los soldados”, les pasa revista (*exétaze*), los vigila y castiga a quienes perturban la disciplina.²⁰ No debe considerarse indiscreto a un general cuando se ocupa de sus soldados, les pasa revista, los vigila. No es un indiscreto porque, en cierto modo, la mirada del general no pone así en cuestión la vida individual de los soldados, sino todo aquello en virtud de lo cual el soldado forma parte del ejército. En consecuencia, así como el general, cuando se ocupa de sus soldados, se ocupa de la totalidad del ejército, y por lo tanto de sí mismo, que forma parte y es responsable de él, el cínico, cuando se ocupa del género humano a la manera de un soldado que hace su inspección, no es un *polypragmon*. No es un indiscreto que vaya a ocuparse de la vida privada de cada quien; pone en cuestión la humanidad entera de la que forma parte. De ese modo, la atención de los otros coincide exactamente con el cuidado de sí.

Ahora bien —y éste es un nuevo aspecto del trabajo de la verdad—, esa vigilancia de sí que es también vigilancia de los otros, o la vigilancia de los otros que es también vigilancia de sí, a la que el cínico se consagra, tiene por fin un cambio, que en el texto de Epicteto aparece bajo dos aspectos: un cambio en la conducta de los individuos y un cambio, asimismo, en la configuración general del mundo.

Para empezar, cambio en la conducta. El cínico, en efecto, debe mostrar a los otros, por el discurso que pronuncia, las críticas que plantea, los escándalos que provoca, que están por completo equivocados en lo que se refiere al bien y el mal, y que buscan la naturaleza de uno y otro donde, de hecho, no se encuentra. El cínico debe así dirigirse a las personas que lo rodean y decirles: “¿Qué hacéis, desdichados? Como ciegos, rodáis de uno a otro lado; seguís un

¹⁸ Epicteto, *Entretiens*, libro III, disertación 22, 96, *op. cit.*, p. 84.

¹⁹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 97, p. 84.

²⁰ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 98, p. 84.

camino extranjero [un camino otro: *allen hodón*; Michel Foucault] luego de haber abandonado el verdadero [*ten ousan*], buscáis la paz y la felicidad en otra parte y no donde se encuentran, y, cuando otro os las muestra, tampoco le dais crédito”.²¹ El pasaje es interesante porque, por una parte, muestra cuál es el objeto mismo del discurso cínico, el objeto de su intervención verbal, el objetivo de la “diatriba”, para utilizar esta forma de expresión particularmente característica de los cínicos. El blanco de esa intervención es mostrar a los hombres que se equivocan, que buscan en otra parte la verdad, que buscan en otra parte el principio del bien y del mal, que buscan en otra parte la paz y la felicidad, y no se dirigen efectivamente al lugar donde se encuentran.

Veán toda la importancia que en este juego tienen la otra parte y el otro: buscamos *en otra parte* la paz y la felicidad, seguimos un camino que es un camino *otro*. Ahora bien, como recordarán, el principio del cinismo es justamente decir que la verdadera vida es una vida *otra*. Uno de los puntos esenciales de la práctica cínica radica precisamente en que, al retomar —lo vimos la vez pasada— los temas más tradicionales de la filosofía clásica, el cínico cambia el valor de esa moneda y pone de relieve que la verdadera vida no puede sino ser una vida *otra* con respecto a lo que es la vida tradicional de los hombres, incluidos los filósofos. Sólo puede haber verdadera vida como vida *otra*, y desde el punto de vista de esta última se mostrará la vida común y corriente de la gente común y corriente justamente como *otra*, distinta de la verdadera. Yo vivo de otra manera, y por la alteridad misma de mi vida les muestro que lo que ustedes buscan está en otra parte y no donde lo buscan, que el camino que toman es un camino *otro* en comparación con el que deberían tomar. Y la verdadera vida —a la vez forma de existencia, manifestación de sí, plástica de la verdad, pero también empresa de demostración, convicción, persuasión por medio del discurso— tiene por función mostrar que, aunque es *otra*, son los otros quienes caen en la alteridad, en el error, cuando no deben hacerlo. La tarea de la veridicción cínica es, por tanto, convocar a todos los hombres que no viven la vida cínica a esta forma de existencia que será la verdadera. No la *otra*, que se equivoca de camino, sino la misma, la que es fiel a la verdad.

Y por eso mismo, Epicteto se refiere a una forma de vida que no sea una mera reforma de los individuos, sino la reforma de todo un mundo. No hay que suponer, en efecto, que el cínico se dirige a un puñado de individuos para

²¹ *Ibid.*, libro III, disertación 22, 26 y 27, p. 73.

convencerlos de que tendrían que llevar una vida diferente de la que viven. El cínico se dirige a todos los hombres. Y les muestra que llevan una vida otra y no la que deberían llevar. Por eso mismo, es todo otro mundo el que debe surgir, el que debe estar, en todo caso, en el horizonte, y el que debe constituir el objetivo de esta práctica cínica.*

Experiencia metafísica del mundo, experiencia histórico crítica de la vida: tenemos con ello dos núcleos fundamentales en la génesis de la experiencia filosófica europea u occidental. Sea como fuere, a través del cinismo vemos esbozarse, creo, la matriz de lo que ha sido una forma considerable de vida a lo largo de toda la tradición cristiana y moderna, es decir, la matriz de una vida consagrada a la verdad, consagrada, a la vez, a la manifestación de hecho de la verdad (*ergo*) y a la veridicción, al decir veraz, a la manifestación por el discurso (*logo*) de la verdad. Y esa práctica de la verdad que caracteriza la vida cínica no tiene por meta decir y mostrar simplemente lo que es el mundo en su verdad. Su meta, y su meta final, es mostrar que el mundo sólo podrá alcanzar su verdad, sólo podrá transfigurarse y convertirse en otro para alcanzar lo que él es en su verdad, a costa de un cambio, una alteración completa, el cambio y la alteración completa en la relación que uno tiene consigo. Y en ese retorno de sí a sí, en ese cuidado de sí, se encuentra el principio del pasaje a ese mundo otro prometido por el cinismo.

* El manuscrito da aquí precisiones que no se mencionan en la clase: "Epicteto se refiere también, al menos en este pasaje, a la verdadera vida como otro mundo. Este otro mundo no debe comprenderse a la manera de Platón, un mundo que esté destinado a las almas luego de su liberación del cuerpo. Se trata de otro estado del mundo, otra 'catástasis' del mundo, una ciudad de sabios donde no habría necesidad alguna de militancia cínica. Ahora bien, la condición para alcanzar esa verdadera vida es la constitución en cada individuo de una relación de vigilancia consigo mismo. El principio de la verdadera vida no debe buscarse ni en el cuerpo, ni en el ejercicio del poder, ni en la posesión de la fortuna, sino en uno mismo. En todo esto, muchas cosas corresponden al estoicismo, pero se ve formulado con claridad lo que constituye el núcleo histórico más importante del cinismo: a saber, que la verdadera vida será la vida de verdad, que manifiesta la verdad, que practica la verdad en la relación consigo mismo y los otros. De modo que esa vida de veridicción tiene por objetivo la transformación del género humano y el mundo. El cinismo, sin duda, aportó bien pocas cosas a la doctrina filosófica; apenas hizo otra cosa que tomar de ella sus fórmulas más tradicionales y corrientes. Pero dio a la vida filosófica una forma tan singular, dio a la existencia de una vida otra un énfasis tan fuerte, que habría de marcar [por] siglos la cuestión de la vida filosófica. Poca importancia en la historia de las doctrinas. Una importancia considerable en la historia de las artes de vivir y en la historia de la filosofía como modo de vida".

Esto es, en líneas generales, lo que quería decirles sobre el cinismo. Mi proyecto —y ahora paso a la segunda parte de lo que quería decirles hoy— no era detenerme en el cinismo, sino mostrarles que éste podía llevar y había llevado en concreto a otra forma, otra definición de las relaciones entre la verdadera vida, la vida otra y la *parrhesía*, el discurso de verdad. Es evidente —insisto, no quiero volver a ello— que el retrato del cínico que hemos visto dibujarse en Epicteto no es en manera alguna una representación histórica exacta de lo que fue la vida cínica. No se lo puede considerar en absoluto como la exposición clara y coherente de los principios generales de la vida cínica. Es una mixtura, mixtura doctrinal y mixtura práctica.

Pero si he llevado el análisis del cinismo hasta este punto, si he tomado finalmente como referencia última ese texto, en cierto modo impuro y mezclado, de Epicteto acerca del cinismo, era para mostrar cómo, en torno de éste, habían llegado a gravitar una serie de temas tomados de otras filosofías, en particular del estoicismo, y cómo podía el cinismo, por efecto de esa combinación, adoptar una forma determinada, una forma, de nuevo, impura y mezclada, sin duda, en comparación con lo que puede sospecharse que era la verdadera doctrina cínica en su pureza, su simplicidad, su rusticidad. Pero en ese personaje un poco mixto, bastante enigmático que Epicteto presenta en la disertación 22 del libro III, ya podemos presentir unos cuantos elementos que reencontraremos a continuación, y en especial en la experiencia cristiana.

En efecto, la idea de un misionero de la verdad, que se presenta ante los hombres para darles el ejemplo ascético de la verdadera vida, hacerlos volver a sí mismos, devolverlos al camino recto y anunciarles otra catástasis del mundo, es la de un personaje que, por un lado, claro está, participa hasta cierto punto de la herencia socrática, una herencia modificada, pero se darán cuenta de que en alguna medida se acerca también al modelo cristiano.

Trataré quizá de continuar el año que viene —pero lo digo con reservas, confieso no saber nada todavía, aún no me he decidido— la exploración de estos temas. Intentaré tal vez proseguir esta historia de las artes de vivir, de la filosofía como forma de vida, del ascetismo en su relación con la verdad, justamente, luego de la filosofía antigua, en el cristianismo.

Sea como fuere, hoy querría proponerles simplemente un esbozo muy breve, una especie de punto de partida para los análisis de ese tipo. Punto de partida para mí, si los continúo; incitación, si ustedes, a su turno, los retoman. Lo que voy a decirles es, por tanto, del todo provisorio, del todo incierto y del todo

fluctuante. Son ideas que se me ocurrieron, que traté de apoyar en una serie de textos y referencias (pero con la salvedad, desde luego, de que quizá sería necesario reelaborar o todo, barajar y dar de nuevo, recomenzar todo de otra manera). En todo caso, así es como yo veía las cosas. Si tuviera que analizar el pasaje de un ascetismo pagano al ascetismo cristiano, me parece que por el momento iría más o menos en la dirección siguiente.

Primero —eso es bastante evidente—, habría que procurar reconstruir un poco la continuidad, ya bastante conocida y señalada, entre las prácticas de ascesis, las formas de resistencia, los modos de ejercicio que encontramos en el cinismo y los que encontramos en el cristianismo. En efecto, me parece, con la salvedad otra vez de un poco más de precisión, que entre el cínico —militante, digamos, agresivo, duro consigo mismo y con los otros— y el asceta cristiano hay unos cuantos puntos en común. Se podría, por ejemplo, tratar de seguir la historia muy importante, mucho más importante que la de la sexualidad, de las relaciones con los alimentos, el ayuno, la ascesis alimentaria, que, insisto, fue capital en la Antigüedad y en el cristianismo primitivo. El momento en que la ascesis sexual se ponga por encima de los problemas de la ascesis alimentaria llegará más adelante. En un inicio, en todo caso, el problema de la ascesis alimentaria es muy importante. Recordarán cuánta importancia tenía [para] los cínicos. Volvemos a dar con ella entre los cristianos, con la advertencia, sin embargo, de que éstos, en la historia de su ascetismo, parecen haber llevado infinitamente más lejos e intentado radicalizar aun más, al menos durante un tiempo, las prácticas de renunciamiento de los cínicos. Como saben, en el cinismo la cuestión pasaba por llegar, mediante un trabajo continuo sobre sí mismo, a un punto en el que la satisfacción de las necesidades se cumpliera con toda exactitud, sin hacer concesión alguna al placer mismo. O, mejor dicho, a fin de obtener el máximo de placer con un mínimo de medios, el cínico practicaba una forma de alimentación reducida. Reducir la alimentación, reducir lo que se come y se bebe al alimento y la bebida elementales que procuran el máximo de placer con el menor coste, la menor dependencia: eso era, en suma, lo que se buscaba en el cinismo. En el caso del cristianismo tenemos, con todo, algo diferente. Está la misma idea de que hay que buscar el límite, pero ese límite no es en absoluto un punto de equilibrio entre el máximo de placer y el mínimo de medios. Será, al contrario, la reducción de todos los placeres, con el objeto de que ni la alimentación ni la bebida provoquen jamás, por sí mismas, ninguna forma de placer. En consecuencia, hay a la vez una continuidad y cierto paso al límite.

También podríamos pensar en el ascetismo cristiano tal y como lo vemos desarrollarse con mucha intensidad en los siglos III y IV y, a la vez, tal y como será a continuación limitado, regulado, integrado y casi socializado dentro de las formas del cenobitismo. Pero, antes de tomar las formas del cenobitismo, bajo su aspecto salvaje y libre, para decirlo de algún modo, encontramos en ese ascetismo los temas del escándalo, la indiferencia a la opinión de los otros y la indiferencia, también, a las estructuras del poder y sus representantes, como en el cinismo. Les cito, de los *Apotegmas de los padres del desierto*, un texto que se refiere al abad Teodoro de Ferme, que recibió un día la visita de un poderoso. En el momento en que este hombre llega a visitarlo, otro asceta se da cuenta de que el abad Teodoro tiene el hombro descubierto y el pecho desnudo. Se lo hace notar, y el abad responde: ¿somos esclavos de los hombres? Yo me reúno con los hombres tal y como me encuentro. Si alguien viene a verme, no le respondo nada de humano (*anthrópinon*). Si como, dile: él come; si duermo, dile: él duerme. Al utilizar el término “humanidad”, el texto se refiere a la humanidad en su materialidad, pero su materialidad ligada a las convenciones mediante las cuales se atenúa y se socializa en la forma de lo que es aceptable para todo el género humano. Cuando comemos, comemos. Cuando dormimos, dormimos. Lo que debe afirmarse es esa brutalidad de la existencia material, contra todos los valores de la humanidad.

En el ascetismo cristiano también encontramos una suerte de punto de animalidad afirmado con bastante claridad en una serie de textos. Por ejemplo, Gregorio Magno dice, con referencia a san Benito, que unos pastores lo descubrieron oculto en su caverna y, como lo vieron cubierto con una piel entre la maleza, creyeron en principio que se trataba de un animal.²² Animalidad del asceta cristiano que reaparece con mucha frecuencia en las historias de los eremitas. O bien esta historia, [tomada de las historias de los] santos anacoretas, traducida por Festugière en el volumen III de *Les Moines d'Orient*.²³ Se trata

²² Gregorio Magno, *Vie et miracles du vénérable abbé Benoît*, II, 1, 8, en *Dialogues de Grégoire le Grand*, vol. 2, libro II, trad. de P. Antin, París, Cerf, 1979, p. 137 [trad. esp.: *Vida de san Benito y otras historias de santos y demonios*, Madrid, Trotta, 2010].

²³ Cirilo de Escitópolis/Teodoro (obispo de Petra), *Les Moines de Palestine*, trad. de A.-J. Festugière, vols. 3.1, 3.2 y 3.3 de *Les Moines d'Orient*, París, Cerf, 1962. Foucault se refiere a una nota (vol. 3.3, p. 15, n. 11) en que Festugière cuenta una anécdota de los eremitas de Egipto, que “viven completamente desnudos, sin otra vestimenta que sus cabellos”. Festugière cita un texto del *Peri anakhoretón hagion*: “eiden ánthropon boskómenon hos ta theria” (“vio a un

de un solitario que vivía totalmente desnudo y que, dice el texto, comía pasto como los animales. No podía siquiera soportar el olor del hombre. **Estamos** aquí en plena animalidad afirmada, y la reputación de ese solitario es tan grande que un cristiano, muy asceta él mismo pero menos avanzado en el ascetismo, quiere reunirse con él, y lo persigue. El cristiano que emprende la persecución es tan pobre y ha velado tanto por su pobreza que apenas se cubre con una bolsa de lino. Pero el solitario, por su parte, está desnudo, y huye de ese hombre que trata de perseguirlo y alcanzarlo. El otro corre detrás de él y resulta que, en su carrera, pierde la vestimenta. En consecuencia, queda desnudo, como el solitario a quien persigue. En ese momento, el perseguido, al advertir que su perseguidor ha perdido su vestimenta, se detiene y le dice: me detengo porque acabas de rechazar el fango del mundo. Habría que retomar todo esto, pero me parece que, en esas prácticas de la vida ascética, hallaríamos sin duda unos cuantos elementos que señalan una continuidad con el ascetismo cínico, a veces de conformidad con éste, y también como superación.

Hay que hacer una salvedad, y es que con respecto a esa tradición cínica, el ascetismo cristiano aportó una serie de elementos diferentes. Y también en este caso, si tuviera que hacer la historia del paso del ascetismo cínico al ascetismo cristiano, me inclinaría actualmente a destacar dos cosas que me parecen importantes.

Primero, en el ascetismo cristiano hay, por supuesto, una relación con el otro mundo, y no con el mundo otro. Es decir que, aun cuando encontremos en toda una corriente del cristianismo —ése será desde luego uno de los grandes problemas, como puede verse en Orígenes— el tema de cierta catástasis del mundo (Orígenes habría dicho “apocatástasis”), en virtud de la cual el mundo regresa a su estado primitivo, no por ello es menos cierto que en el cristianismo se plantea la idea bastante constante de que la vida otra a la cual el asceta debe consagrarse y que ha escogido no tiene por meta la mera transformación del mundo —cualquiera que sea, insisto, el tema de la catástasis, la apocatástasis—,

hombre que pacía en los pastos como un animal salvaje”; en Hugo Koch [comp.], *Quellen sur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche*, Tubinga, Mohr, 1933, pp. 118-120). Siempre a propósito de este ejemplo, Festugière escribe: “El autor agrega que ese eremita, incapaz de soportar el olor del hombre, emprende la fuga. El otro lo persigue, y en esa persecución arroja su túnica (*lebetona*). Entonces, el eremita se detiene y, al ver al visitante todo desnudo, lo admite y le dice: ‘Como has rechazado el *hyle tou kosmou*, te he esperado” (*Les Moines de Palestine*, vol. 3.3, *op. cit.*, p. 15, n. 11).

sino que su fin también es, y sobre todo, dar a los individuos, y llegado el caso a todos los cristianos, a la totalidad de la comunidad cristiana, acceso a un mundo otro. Y en ese sentido puede decirse, creo, que uno de los golpes de fuerza del cristianismo, su importancia filosófica, radica en que unió uno con otro el tema de una vida otra como verdadera vida y la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad. [Por una parte,] una verdadera vida que es una vida otra en este mundo; [por otra,] el acceso al otro mundo como acceso a la verdad y a aquello que, por consiguiente, funda la verdad de esa vida verdadera que se lleva en este mundo: a mi entender, esa estructura es la combinación, el punto de encuentro, el punto de unión entre un ascetismo de origen cínico y una metafísica de origen platónico. Soy muy esquemático, pero me parece que ésa es una de las primeras grandes diferencias entre el ascetismo cristiano y el ascetismo cínico. El ascetismo cristiano logró unir, a través de una serie de procesos históricos que sin duda habría que observar con mayor detenimiento, la metafísica platónica con esta visión, esta experiencia histórico crítica del mundo.

La segunda gran diferencia es de muy otro orden. Se trata de la importancia atribuida en el cristianismo, y sólo en él, a algo que no encontramos ni en el cinismo ni en el platonismo. Me refiero al principio de la obediencia, obediencia en el sentido lato del término. Obediencia a Dios concebido como el amo (el *despotes*) de quien uno es esclavo, servidor; obediencia a Su voluntad que tiene, al mismo tiempo, la forma de la ley; obediencia, por fin, a quienes representan al *despotes* (el amo y señor), que han recibido de Él una autoridad a la cual hay que someterse por completo. Me parece, pues, que el otro punto de inflexión, en esta larga historia del ascetismo contado, en contrapunto, frente a la relación con el otro mundo, es el principio de una obediencia al otro, en este mundo de aquí, desde este mundo de aquí, y para poder tener acceso a la verdadera vida. Sólo habrá verdadera vida a través de la obediencia al otro, y sólo habrá verdadera vida para un acceso al otro mundo. Esa manera de remachar el principio de la vida otra como verdadera vida en la obediencia al otro en este mundo y el acceso al otro mundo en otra vida, esa manera de remachar un elemento platónico y otro propiamente cristiano o judeocristiano, es el lazo que va a provocar las dos grandes inflexiones del ascetismo cínico y el pasaje de la forma cínica a la forma cristiana. En consecuencia, no habría que caracterizar la diferencia entre paganismo y cristianismo como una diferencia entre una moral ascética cristiana y una moral no ascética que sería la de la Antigüedad. Como saben, eso es una quimera total. El ascetismo fue una invención de la

Antigüedad pagana, de la Antigüedad grecorromana. Por lo tanto, no se debe oponer la moral no ascética de la Antigüedad pagana a la moral ascética del cristianismo. Tampoco, me parece, hay que caracterizar [como opuestos], a la manera de Nietzsche, si se quiere, un ascetismo antiguo, el de la Grecia violenta y aristocrática, y otra forma de ascetismo que supuestamente separa el alma del cuerpo. La diferencia entre el ascetismo cristiano y otras formas que pudieron prepararlo y precederlo debe situarse en esta doble relación: relación con el otro mundo al cual tendríamos acceso gracias a ese ascetismo, y principio de obediencia al otro (obediencia al otro en este mundo, obediencia al otro que es a la vez obediencia a Dios y a los hombres que lo representan). Y de tal modo veríamos perfilarse un nuevo estilo de relación consigo mismo, un nuevo tipo de relaciones de poder, otro régimen de verdad.

Esos cambios fundamentales, extremadamente complejos y que ahora no hago sino esbozar de manera muy esquemática, creo que pueden seguirse a la perfección en la superficie, a través de la evolución de la noción de *parrhesia* como modo de relación consigo mismo y con los otros, por medio del ejercicio del decir veraz en la experiencia cristiana. Esa noción de *parrhesia* en la experiencia cristiana, como relación con el otro mundo y con Dios, como relación de obediencia a los otros y a Dios, es lo que me gustaría ahora exponerles brevemente. Descansamos cinco minutos y hablamos de la *parrhesia* en los primeros textos cristianos.

Clase del 28 de marzo de 1984

Segunda hora

El uso del término parrhesía en los primeros textos precristianos: modalidades humanas y divinas – La parrhesía en el Nuevo Testamento: fe confiada y apertura del corazón – La parrhesía en los Padres: la insolencia – Desarrollo de un polo antiparresiástico: el conocimiento receloso de sí – La verdad de la vida como condición de acceso a un mundo otro.

ALGUNAS INDICACIONES, también en este caso como una línea de puntos y a título de hipótesis, acerca de la muy curiosa evolución del término *parrhesía* en los primeros textos cristianos. A decir verdad, querría distribuir esas indicaciones en torno de tres problemas. Primero, el uso de la palabra en los textos precristianos (los procedentes de los medios judeo helenísticos, esencialmente en Filón de Alejandría y la versión de los Setenta [de la Biblia]); segundo, la noción de *parrhesía* en los textos neotestamentarios, y tercero y último, la *parrhesía* en los textos apostólicos, sobre todo los textos patrísticos, así como los de la ascética cristiana de los primeros siglos.

Ante todo, algunas palabras sobre el uso del término en los textos judeo helenísticos. Al respecto, está claro que no tengo ninguna competencia, por la excelente razón de que no sé hebreo, lo cual sería indispensable al menos para analizar con un poco más de detenimiento la versión de los Setenta. Me remito a indicaciones que pueden encontrarse en unos cuantos estudios que se han hecho. Entre los más accesibles, está [el] de Schlier, constituido por el artículo "Parrêsia" en el *Wörterbuch* de Kittel (traducido al inglés, para aquellos de

ustedes que tropiecen con dificultades para acceder al alemán).¹ También hay un artículo, aparecido en julio de 1982 en el *Catholic Biblical Quarterly*, escrito por Stanley Marrow y que se llama “*Parrhesia* and the New Testament”.² Lo que podemos decir sobre ese uso de la palabra en los textos judeo helenísticos podría situarse más o menos de la siguiente manera. En primer lugar, encontramos el uso de la palabra *parrhesia* en el sentido bastante tradicional del decir veraz en la forma de la osadía y el coraje, y como consecuencia de una integridad del corazón. Verificamos este sentido del término, por ejemplo, en el *De specialibus legibus*, donde Filón de Alejandría menciona y justifica las leyes que condenan los misterios y todas las prácticas que se disimulan. Filón, y en esto advertirán que no dice nada distinto de lo que los cínicos decían también contra ellas, condena las formas de religión mística con el argumento de que, si hay verdad, es preciso que sea dicha: “La naturaleza no oculta nada de sus obras gloriosas”.³ Y por consiguiente, si la naturaleza no oculta nada de sus obras gloriosas, aquellos cuyas acciones son benéficas para todos deben valerse de una plena libertad de expresión. Que haya *parrhesia* para ellos (*esto parrhesia*),⁴ “que vayan a la luz del día, en medio de la plaza pública, a conversar con multitudes numerosas”.⁵ Por lo tanto, la justeza, la utilidad general son aquí el fundamento de una *parrhesia* que no es otra cosa que el coraje de decir las cosas útiles para todo el mundo, por parte de unas cuantas personas en quienes la pureza del corazón, el coraje, la nobleza del alma hacen posible esa *parrhesia*.

Este uso de la palabra, en un sentido todavía muy próximo a la tradición griega clásica y helenística, se modifica, empero, en una serie de textos. En

¹ Heinrich Schlier, “Parrêsia, parrêsiazomai”, en Gerhard Kittel (comp.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, vol. 5, Stuttgart, Kohlhammer, 1954, pp. 869-884; trad. ingl.: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids (Michigan), William B. Eerdmans, 1964-1976, vol. 5, p. 871-873 (última edición: 2006).

² Stanley B. Marrow, S. J., “*Parrhesia* and the New Testament”, en *Catholic Biblical Quarterly*, 44(3), julio de 1982, pp. 431-446.

³ Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*: 1-2, 1, § 322, trad. de S. Daniel, París, Cerf, col. “Œuvres de Philon d’Alexandrie”, núm. 24, 1975, p. 205 (y antes: “Si esas cosas, en efecto, son buenas y provechosas ¿por qué pues, iniciados, os encerráis en una profunda oscuridad?”, § 320, p. 203) [trad. esp.: *Sobre las leyes particulares*, en *Obras completas*, vol. 4, Buenos Aires, Acervo Cultural, 1975].

⁴ “Que aquellos cuyas acciones son benéficas para todos se valgan de una completa libertad de palabra [*esto parrhesia*]” (*ibid.*, § 321, p. 203).

⁵ *Ibid.*

efecto, en los textos del mismo Filón de Alejandría y también en textos de la versión de los Setenta, hallamos el término *parrhesia* con una significación que ha sufrido una modificación bastante profunda.* En ellos, la *parrhesia* ya no designa simplemente el coraje del individuo que en cierto modo, solo frente a los otros, tiene que decirles la verdad y qué pasa con las cosas que hay que hacer. Esta otra *parrhesia* que vemos esbozarse se define como una especie de modalidad de la relación con Dios, modalidad plena y positiva. Se trata de algo así como la apertura de corazón, la transparencia del alma que se ofrece a la mirada de Dios. Y al mismo tiempo que se produce esa apertura de corazón, esa transparencia del alma bajo la mirada de Dios, hay en cierto modo un movimiento ascendente de esa alma pura que se eleva hacia el Todopoderoso. La *parrhesia* va a situarse entonces, si se quiere, ya no en el eje [horizontal] de las relaciones del individuo con los otros, de aquel que tiene coraje con respecto a los que se equivocan. La *parrhesia* se sitúa ahora en el eje vertical de una relación con Dios en la cual, por un lado, el alma es transparente y se abre a Dios y, por otro, se eleva hacia Él. Así, en la versión de los Setenta, vemos que la palabra *parrhesia* se utiliza para traducir un texto en un sentido bastante lejano, para nosotros, del sentido tradicional del término. El que sigue es el texto, tal y como se lo tradujo al francés, en la versión de Segond. Corresponde al libro de Job: “Únete a Dios y tendrás [la paz (...)],** el Todopoderoso será tu oro, tu plata, tu riqueza. Entonces, harás del Todopoderoso tus delicias, elevarás el rostro hacia Dios, le rezarás, Él te satisfará, [y] cumplirás tus votos, a tus resoluciones responderá el éxito, sobre tus senderos brillará la luz”.⁶

Lo interesante es que, para traducir el texto hebreo “entonces harás del Todopoderoso tus delicias” (palabra por palabra), la versión de los Setenta utiliza el verbo *parrhesiázesthai*. En otras palabras, esa relación inmediata, esa

* El manuscrito cita al margen, para Filón, los acápites 150, 126 y 95, así como Proverbios, 10, 9 y 11, para la Biblia de los Setenta.

** Michel Foucault: “el premio”.

⁶ Job, 22, 21-28, en *La Bible, qui comprend l'Ancien et le Nouveau Testament traduits sur les texts originaux hébreu et grec*, trad. de L. Segond, París, Société Biblique Française, 1910.

[Compárese con la traducción castellana de la *Biblia de Jerusalén*, nueva edición revisada y aumentada, Bilbao, Desclée de Brouwer, 2008, p. 882: “Reconciliate con él y haz las paces (...), Shaddai será tu tesoro, será tu plata a montones. Será Shaddai tu delicia, a Dios alzarás tu rostro; le rezarás, te escuchará, podrás cumplir tus promesas; tendrás éxito en tu empresa, brillará en tus sendas la luz”. (N. del T.).]

relación de contacto, de delicia, de goce que el alma puede experimentar cuando está en contacto con Dios, esa felicidad, ese goce, ese placer, se traduce en la versión de los Setenta por *parrhesiázesthai*. Como ven, la *parrhesía* ya no es en modo alguno el decir veraz valeroso y arriesgado de quien tiene esa osadía con respecto a los que se engañan. Es el movimiento, la apertura de corazón mediante los cuales el corazón y el alma, al elevarse hacia Dios, pueden llegar a aferrarse a Éste, en cierto modo a aprovecharlo y sentir el principio de Su felicidad. Pasarnos, podrán advertirlo, de la verdad, de la *parrhesía* como no disimulación, a la idea de una relación en la que el alma se eleva hacia Dios, se pone a Su altura y en contacto con Él y puede encontrar con ello Su felicidad.

Con una significación más o menos cercana, podemos ver en Filón de Alejandría (*De specialibus legibus*, 203) un pasaje donde la *parrhesía* aparece ligada a la plegaria. En ésta, la *parrhesía* es una especie de cualidad o, mejor dicho, una dinámica, un movimiento por el cual el alma se eleva hacia Dios, con la condición, al menos, de tener la conciencia bastante pura. Así, Filón escribe: aquel que es capaz de rezar *ek katharóu tou syneidos* (a partir de la pureza de su conciencia), es capaz de *parrhesía*.⁷ En algún sentido, la *parrhesía* sigue siendo sin duda un decir veraz, pero ya no es siquiera un “decir”: es la apertura del alma que se manifiesta en su verdad a Dios y lleva esa verdad hasta Él.

En esos textos judeo helenísticos precristianos damos con un tercer sentido que ya no es ni el sentido tradicional que encontrábamos en Grecia, ni el sentido del movimiento del alma hacia Dios, la apertura y la aspiración hacia Él de la versión de los Setenta, de las que Filón de Alejandría daba ejemplos. En una serie de textos, la *parrhesía* aparece como una propiedad, una cualidad o, para ser más exactos, un don de Dios. El dotado de *parrhesía* es Dios mismo. Y cuando Dios está dotado de *parrhesía*, lo está en cuanto dice la verdad, pero también en cuanto se manifiesta y manifiesta Su amor, Su poder o, llegado el caso, Su ira. Se llama *parrhesía* al ser mismo de Dios en su manifestación.

Dos textos sobre esta acepción de sentido. En los Proverbios (versión de los Setenta),⁸ el texto es el siguiente: “La sabiduría grita en las calles, eleva su voz

⁷ “La Ley quiere ante todo que el espíritu de quien sacrifica haya sido santificado por buenos pensamientos [...], de modo que, al mismo tiempo que impone las manos, pueda con toda franqueza [*parrhesiasámenon*], en la pureza de su conciencia [*ek katharóu tou syneidos*], pronunciar palabras” (Filón de Alejandría, *De specialibus legibus*, 1, § 203, *op. cit.*, p. 131).

⁸ Proverbios, 1, 20 y 21.

en las plazas: grita a la entrada de los lugares ruidosos; en las puertas, en la ciudad, hace oír su palabra".* El grito de la sabiduría en las calles recibe el nombre de *parrhesía*. Y, como ven, de ese modo la *parrhesía* es *parrhesía* de la propia sabiduría. Es la *parrhesía* de Dios, la presencia desbordante de Dios, Su presencia pletórica, de alguna manera, lo que se designa a través de la *parrhesía*. Y lo que caracteriza a ésta es en verdad la articulación verbal de la voz de la sabiduría.

Pero la *parrhesía* también puede ser —es lo que se deja ver al menos en otro texto— la presencia de Dios que se oculta y se retiene, la presencia o el poderío de Dios al que el hombre apela y debe apelar, cuando es víctima de la desdicha o está sometido a la injusticia. Lamento no haber registrado la referencia, no puedo decir que la daré la vez que viene porque no habrá vez que viene; en un texto, se dice: "¡Dios de las venganzas, Eterno! ¡Dios de las venganzas, aparece [muéstrate, dice el texto hebreo; Michel Foucault]! ¡Levántate, juez de la tierra! ¡Retribuye a los soberbios según sus obras! ¡Hasta cuándo los malvados, oh, Eterno, hasta cuándo triunfarán los malvados?"⁹ Y ese "aparece", ese "muéstrate", se traducen en griego, en la versión de los Setenta, por *parrhesiázesthai*. El término *parrhesía* se utiliza aquí, por tanto, para designar algo que es, sin lugar a dudas, muy ajeno al pensamiento griego: la omnipotencia del Todopoderoso que se manifiesta, que tiene que manifestarse en Su bondad y Su sabiduría, que tiene que manifestarse también en Su ira contra los injustos, los arrogantes y los soberbios. Como ven, en términos generales la palabra *parrhesía* tiende a designar cada vez más, en esta serie de textos, el cara a cara del Todopoderoso y Su creatura, su disimetría pero también su relación. Es el movimiento por el cual el hombre se dirige hacia Dios, pero, a la inversa, es el movimiento mediante el cual Dios manifiesta Su ser como poder y sabiduría, como fuerza y verdad. Dentro de esa relación ontológica de cara a cara, de frente a frente del hombre y de Dios, la *parrhesía* tiende, hasta cierto punto, a desplazarse. Ya no es el coraje del hombre solitario frente a los otros que se equivocan; es la beatitud, la felicidad del hombre tendido hacia Dios. Y a ese movimiento del

* "La sabiduría pregonera por las calles, en las plazas alza su voz; grita por encima del tumulto, ante las puertas de la ciudad lanza sus pregones" (*Biblia de Jerusalén, op. cit.*, p. 912). [N. del T.]

⁹ Salmos, 94, 1-3.

[¡Dios de la venganza, Yahvé, Dios de la venganza, aparece! ¡Levántate, juez de la tierra, da su merecido a los soberbios! ¡Hasta cuándo los malvados, Yahvé, hasta cuándo triunfarán los malvados?", *Biblia de Jerusalén, op. cit.*, p. 767. (N. del T.)]

hombre hacia Él, Dios responde con la expresión, la manifestación de Su bondad o Su poder.

Segundo, ahora en la literatura neotestamentaria, el término *parrhesía* aparece una cantidad de veces, y con un sentido diferente del que acabamos de ver en la tradición judeo helenística, diferente también, desde luego, del que encontrábamos en el uso griego. Dos cambios importantes. El primero es que, en lo sucesivo, en esa literatura neotestamentaria, la *parrhesía* no aparece nunca más como una modalidad de la manifestación divina. Dios ya no es el parresiasta que era en la versión de los Setenta, y hasta cierto punto en Filón de Alejandría. La *parrhesía* no es más que un modo de ser, un modo de actividad humana. Segundo cambio: ese modo de actividad humana tiene efectivamente, en cierta medida, cierto contexto y ciertas circunstancias, la connotación del coraje, la osadía para hablar, pero es también una actitud del ánimo, una manera de ser, que no necesita manifestarse en el discurso y la palabra.

Algunos ejemplos. El término *parrhesía* se emplea esencialmente en dos contextos, para designar una virtud determinada que caracteriza o debe caracterizar sea a los hombres, o al menos a todos los cristianos, sea a los apóstoles y a quienes están encargados de enseñar la verdad a los hombres. Para los hombres en general, o al menos para los cristianos, la *parrhesía* no es en absoluto una actividad de orden verbal. Es la confianza en Dios, la seguridad que todo cristiano puede y debe tener en el amor, el afecto de Dios por los hombres, el vínculo que une y asocia a Dios y a los hombres. Esa confianza parresiástica hace posible la plegaria, y por ella el hombre puede entrar en relación con Dios. Por ejemplo, en la Primera Epístola de san Juan se dice: "Os he escrito estas cosas a los que creéis en el Hijo de Dios, para que os deis cuenta de que tenéis Vida eterna".¹⁰ Como ven, aquí se subraya que aquellos a quienes se dirige Juan creen en el Hijo de Dios. Son creyentes, son cristianos y, en cuanto tales, saben que tienen, y desde ya, vida eterna. "Ésta es la confianza plena que tenemos en Él: que si pedimos algo conforme a Su voluntad, seguro que nos escucha."¹¹ Lo que se traduce aquí es el término *parrhesía*. Tenemos confianza (*parrhesía*) en que, si pedimos algo conforme a Su voluntad, Él nos escucha. La *parrhesía* se sitúa pues en el contexto siguiente. Por un lado, el cristiano, como tal, cree en el Hijo de Dios, sabe que posee la vida eterna. Segundo, se dirige a Dios, ¿para pedirle

¹⁰ Primera Epístola de san Juan, 5, 13. [*Biblia de Jerusalén, op. cit.*, p. 1804.]

¹¹ *Ibid.*, 5, 14. [*Ibid.*]

qué? Nada más que lo que Dios quiere. Y en esta medida, la plegaria o la voluntad del hombre no son otra cosa que la duplicación o la devolución a Dios de Su propia voluntad. Principio de obediencia. En esa circularidad, de la creencia en Dios y la certeza de poseer la vida eterna, por una parte, y de un pedido que se dirige a Dios y no es otra cosa que la voluntad misma de Éste, por otra, se ancla la *parrhesía*. La *parrhesía* es la confianza en que Dios escuchará a quienes son cristianos y que, en cuanto tales, al tener fe en Él, no Le piden nada más que lo que es conforme a Su voluntad. Esa actitud parresiástica hace posible la confianza escatológica en el día del Juicio, ese día que se puede esperar, que se debe esperar con toda confianza (*metá parrhesías*) a causa del amor de Dios. Dicha confianza escatológica, la confianza en lo que pasará el día del Juicio, se expresa otra vez en la Primera Epístola de san Juan: "Dios es Amor: y el que se mantiene en el amor se mantiene en Dios y Dios en él. En esto conoceremos que el amor ha alcanzado en nosotros su plenitud: en que tengamos confianza [*parrhesía*] en el día del Juicio, pues según es Jesucristo, así seremos nosotros en este mundo".¹² Por el lado de los hombres, por el lado de los cristianos, la *parrhesía* es entonces esa confianza en el amor de Dios, amor que Dios manifiesta cuando escucha las oraciones que le dirigen, amor que Dios manifiesta y manifestará el día del Juicio.

Pero la *parrhesía*, en esos textos neotestamentarios, es también la marca de la actitud valerosa de quien predica el Evangelio. En ese punto, la *parrhesía* es la virtud apostólica por excelencia. Y aquí damos con una significación y un uso de la palabra bastante cercanos a lo que conocíamos en la concepción griega clásica o helenística. Así, en los Hechos de los Apóstoles, la cuestión pasa por Pablo, su vocación y la desconfianza con que los discípulos, los apóstoles, lo ven al comienzo. No se lo toma por un discípulo de Jesucristo. En ese momento, Bernabé cuenta que ha visto a Pablo en Damasco, donde éste predicaba "francamente" en el nombre de Jesús:¹³ en Jerusalén, al igual que en Damasco, Pablo se moverá ahora entre los discípulos y se expresará con toda seguridad (*metá*

¹² *Ibid.*, 4, 16 y 17. [*Ibid.*, p. 1803.]

¹³ "Cuando llegó a Jerusalén, intentó ponerse en contacto con los discípulos, pero todos le tenían miedo, pues no creían que fuese discípulo. Entonces Bernabé lo tomó consigo y lo presentó a los apóstoles, y les contó cómo había visto al Señor en el camino, cómo le había hablado y cómo había predicado francamente en Damasco en el nombre de Jesús" (Hechos, 9, 26 y 27) [*Ibid.*, p. 1604; traducción modificada: en la *Biblia de Jerusalén* dice "con valentía" en vez de "francamente", adverbio utilizado por Foucault. (N. del T.)]

parrhesías) en el nombre del Señor. Discutía así con los griegos y los que “intentaban matarlo”.¹⁴ Como ven, la predicación oral, la predicación verbal, el hecho de tomar la palabra, discutir con los griegos, y hacerlo incluso a riesgo de perder la vida, se caracteriza aquí como *parrhesía*. La virtud apostólica de *parrhesía* está, por tanto, bastante cerca de lo que era la [virtud] griega. De la misma manera, en la Epístola a los Efesios, Pablo pide a éstos que recen por él a fin de que, dice, “Dios me conceda la palabra adecuada cuando abra mi boca para dar a conocer con valentía el misterio del Evangelio, del cual soy embajador entre cadenas, y pueda hablar de él valientemente [*metá parrhesias*], como conviene”.¹⁵ Éstos son entonces algunos puntos de referencia para la literatura neotestamentaria: la *parrhesía* como virtud apostólica, muy próxima, en su significación, a lo que hemos visto en los griegos, y además la *parrhesía* como forma de confianza general de los cristianos en Dios.

Ahora —y aquí es donde las cosas se vuelven sin duda más complicadas o, en todo caso, más interesantes—, la ascética de los primeros siglos, e incluso después. La *parrhesía* comienza entonces a aparecer con un valor ambiguo. Y hasta cierto punto, esa ambigüedad de los valores de la noción de *parrhesía* retoma y amplifica la que ya habíamos señalado en los griegos, cuando aparecía como el coraje del individuo virtuoso para dirigirse a los otros y tratar de rescatarlos de su error y llevarlos a la verdad, y, asimismo, como la libertad de palabra, el desorden, la anarquía por la cual cualquiera puede decir todo sin distinción. En alguna medida, vamos a reencontrar esa ambigüedad, pero con una transposición muy profunda.

Primero, en su valor positivo, la *parrhesía* se deja ver como una suerte de virtud bisagra, que caracteriza a la vez la actitud del cristiano —del buen cristiano— con respecto a los hombres y su manera de ser con respecto a Dios. En lo concerniente a los hombres, la *parrhesía* será el coraje de hacer valer, a pesar de todas las amenazas, la verdad que uno conoce, que uno sabe y de la que quiere dar testimonio. En este aspecto estamos cerca del valor de la *parrhesía* con las significaciones constatadas en la Antigüedad griega. Así, en Juan Crisóstomo (en el tratado sobre la providencia), por ejemplo, encontramos

¹⁴ “Saulo empezó a andar con ellos por Jerusalén, predicando con valentía en el nombre del Señor. También hablaba y discutía con los helenistas, aunque éstos intentaban matarlo” (*Hechos*, 9, 28 y 29). [*Biblia de Jerusalén, op. cit.*, p. 1604.]

¹⁵ Epístola a los Efesios, 6, 19 y 20. [*Ibid.*, p. 1719.]

esto: en medio de las persecuciones, las ovejas hicieron las veces de pastores, los soldados hicieron las veces de jefes, gracias a su *parrhesia* y su coraje (*andreia*).¹⁶ Estamos aquí en un paisaje conocido, el de la persecución y los mártires. Frente a las persecuciones, algunas personas tienen el coraje de destacar la verdad en que creen. Y manifiestan ese coraje: soldados, asumen el papel de jefes, y lo hacen porque son capaces de tener una actitud de coraje y *parrhesia*. De igual modo, y en el mismo tratado, Juan Crisóstomo dice: "Imagina cuánto provecho, sin duda, han sacado los hombres vigilantes de estos ejemplos, al ver un alma invencible, una sabiduría que no se deja sojuzgar, una lengua llena de audacia valerosa".¹⁷ "Audacia valerosa" traduce en esta frase la palabra *parrhesia*. La idea es la siguiente: esa *parrhesia*, por la cual algunos individuos fueron capaces de oponerse a la persecución y aceptar el martirio, ha sido provechosa y útil. "Imagina cuánto provecho, sin duda, han sacado los hombres vigilantes de estos ejemplos." Hay hombres vigilantes a quienes el coraje de esos parresiastas que son los mártires puede persuadir, convencer o, en todo caso, llamar a la verdad de la lección evangélica. El mártir es el parresiasta por excelencia. Y en esa medida, se darán cuenta de que la palabra *parrhesia* se refiere al coraje que uno tiene frente a los perseguidores, un coraje que ejerce para sí mismo, pero también para los otros y para aquellos a quienes quiere persuadir, convencer o fortalecer en su fe.

Pero esa *parrhesia* como relación con los hombres es también una virtud con respecto a Dios. La *parrhesia* no es sólo el coraje que se manifiesta frente a las persecuciones para convencer a los otros, [sino también un] coraje [que] es [la] confianza que se tiene en Dios, y esa confianza no puede disociarse de la actitud de coraje que se muestra ante los hombres.* Lo que constituye justamente la diferencia —creo que es san Jerónimo el que lo dice— entre el coraje, por ejemplo, de un Sócrates o un Diógenes y el de un mártir es que el primero no es más que el coraje de un hombre que se dirige a los otros hombres, mientras que el de los mártires cristianos es un coraje que se apoya en ese otro aspecto,

¹⁶ "Cuando no hay nadie para guiar el rebaño, y las ovejas mismas hacen las veces de pastores y los soldados actúan como jefes, gracias a su confiada audacia [*parrhesias*] y su coraje [*andreias*], y todos, con el fervor, el celo, la moderación que convienen, ¿no te llenan de estupor y de admiración los actos de virtud de los que los acontecimientos han sido causa?" (Juan Crisóstomo, *Sur la providence de Dieu*, xix, 11, ed. y trad. de A.-M. Malingrey, París, Cerf, 1961, p. 241).

¹⁷ *Ibid.*, xxii, 5, p. 259.

* El manuscrito hace aquí referencia a la carta 139 de Teodoreto de Ciro.

esa otra dimensión de la misma *parrhesía* que es la confianza en Dios. Confianza en la salvación, en la bondad de Dios, y también confianza en la escucha de Dios. Y en este punto, toda una serie de textos muestra que el tema de la *parrhesía* viene a conjugarse con el tema de la fe y la confianza en Dios.

Por ejemplo, en Gregorio de Nisa (*La virginidad*, capítulo 12), tenemos un pasaje muy interesante sobre esa *parrhesía*, porque hasta cierto punto coincide con algunos temas del cinismo. En ese texto, la cuestión pasa por volver y volver a ser –por el repliegue sobre sí mismo, el examen de sí mismo y todo el trabajo mediante el cual se procura descifrar la forma primordial del alma, a través de todo lo que la ha empañado y ensuciado– lo que era el primer hombre en su primera vida. Y Gregorio de Nisa, en ese pasaje, pregunta: ¿quién era pues ese primer hombre? “Estaba desnudo [...], miraba con libre seguridad [*en parrhesía*] el rostro de Dios y no juzgaba aún el bien según el gusto y la vista, sino que ‘sólo hallaba delicias en el Señor’”.¹⁸ Este pasaje coincide con la idea de los cínicos de una vida primitiva que es al mismo tiempo una verdadera vida a la que hay que volver, una vida de despojamiento y desnudez. Damos otra vez con la idea de una *parrhesía* como un frente a frente, un cara a cara con Dios. En ese estado primitivo de la relación de la humanidad con Dios, los hombres tienen plena confianza. Están en la *parrhesía* con Dios: apertura de corazón, presencia inmediata, comunicación directa del alma y de Dios. Hay unos cuantos textos como éste, pero acaso menos significativos, en definitiva. Como ven, el término *parrhesía* aparece, por tanto, con el valor positivo de relación con los otros, en cuanto uno es capaz de manifestar, incluso hasta llegar al martirio, el coraje de la verdad. Y sólo podemos tener ese coraje de la verdad en la medida en que lo anclamos, lo arraiguemos en una relación de confianza con Dios que nos ponga en la máxima cercanía con Él, una especie de cara a cara que recuerda, al menos hasta cierto punto, el cara a cara primordial del hombre con su Creador. Ése es el núcleo positivo del término *parrhesía*.

Con una salvedad: a medida que, en la vida del cristianismo, la práctica cristiana, las instituciones cristianas, se marque el principio de obediencia, tanto en la relación consigo mismo como con la verdad, esa relación de confianza –en la cual consistía la *parrhesía*– del hombre consigo mismo, apoyada en una relación de confianza con Dios (confianza en la salvación, en que vamos a ser

¹⁸ Gregorio de Nisa, *Traité de la virginité*, 302c, 12, 4, trad. de M. Aubineau, París, Cerf, 1966, pp. 417 y 418 [trad. esp.: *La virginidad*, Madrid, Ciudad Nueva, 2000].

escuchados por Dios, en que estamos cerca de Dios, en que el alma se abre a Dios), va en cierto modo a oscurecerse, va a vacilar en lo que se refiere a su propio principio y su eje primordial, va a parecer empañada. Y el tema de la *parrhesía* como confianza será sustituido por el principio de una obediencia trémula, en la cual el cristiano tendrá que temer a Dios, reconocer la necesidad de someterse a la voluntad de Dios, a la voluntad de quienes Lo representan. Veremos desarrollarse el tema de la desconfianza hacia sí mismo, así como la regla del silencio. Por eso mismo, la *parrhesía* [en cuanto] apertura de corazón, relación de confianza en virtud de la cual el hombre y Dios quedan cara a cara, en la mayor cercanía recíproca, se verá cada vez más bajo la amenaza de aparecer como una suerte de arrogancia y presunción.

Todo esto exigiría, desde luego, una mayor elaboración, pero se darán cuenta de que —a partir, digamos, del siglo IV, pero cada vez más nítidamente en los siglos V y VI— en el cristianismo se desarrollan las estructuras de autoridad por las cuales el ascetismo individual quedará encajado, por decirlo de algún modo, dentro de estructuras institucionales, como las del cenobio y el monaquismo colectivo, [por un lado,] y las de la pastoría, por otro, que entregarán la dirección de las almas a pastores, sacerdotes u obispos. Al mismo tiempo que se desarrollan esas estructuras, el tema de una relación con Dios que sólo puede mediatizar la obediencia va a conllevar, como condición y consecuencia, la idea de que, por sí mismo, el individuo no es capaz de obrar su salvación, no es capaz de recuperar ese frente a frente con Dios, ese cara a cara con Dios que podía caracterizar su existencia primera. Y si no es capaz de tener por sí mismo, por la propia moción de su alma, por la apertura de su corazón, esa relación con Dios, si no puede tenerla como no sea por intermedio de aquellas estructuras de autoridad, ése es el claro signo de que debe desconfiar de sí mismo. No tiene que creer, no tiene que imaginar, no tiene que mostrar la arrogancia de pensar que, por sí solo, es capaz de obrar su propia salvación y encontrar el camino de la apertura a Dios. Él mismo debe ser para sí un objeto de desconfianza. Debe ser objeto de una vigilancia atenta, escrupulosa, recelosa. Por sí mismo y en sí mismo, no puede encontrar otra cosa que el mal, y sólo a través de la renuncia a sí y la puesta en práctica del principio general de la obediencia podrá el hombre alcanzar su salvación.

La *parrhesía*, que se había convertido entonces en una especie de relación de confianza, de apertura de corazón que podía ligar al hombre con Dios, va a desaparecer en cuanto tal o, mejor dicho, va a reaparecer como confianza bajo

la apariencia de un defecto, de un peligro, de un vicio. La *parrhesía* como confianza es ajena al principio del temor a Dios. Se opone al sentimiento necesario de un alejamiento con respecto al mundo y las cosas del mundo. La *parrhesía* parece incompatible con la mirada ahora severa que es menester posar sobre sí mismo. Quien es capaz de obrar su salvación —es decir, quien teme a Dios, quien se siente extranjero en el mundo, quien ejerce y debe ejercer sin cesar la vigilancia de sí mismo— no puede tener esa *parrhesía*, esa confianza jubilosa por la cual estaba ligado a Dios, se tendía hacia Él hasta encontrarlo en un cara a cara directo. Ahora, por lo tanto, la *parrhesía* aparece como un comportamiento censurable, de presunción, de familiaridad y de confianza arrogante en sí mismo.

Encontramos de tal modo unos cuantos textos, sobre todo en la literatura ascética y los *Apotegmas de los padres*. Tenemos, por ejemplo, el siguiente apotegma: no seas íntimo del higúmeno (el superior de la comunidad), no lo frecuentes en demasía, pues de hacerlo fomentarás cierta *parrhesía* y, en definitiva, desearás a tu vez ser superior.¹⁹ Y el texto más célebre, más fundamental en esa nueva crítica de la *parrhesía*, es el apotegma de Agatón (el primero en la lista alfabética). Un joven monje va a su encuentro y le dice: “Quiero habitar junto con otros hermanos; dime cómo debo vivir con ellos”. La respuesta de Agatón es: “Conserva todos los días de tu vida el talante de extranjero que tenías el primer día cuando acudiste a encontrarlos, para no mostrar demasiada libertad con ellos”.²⁰ Y prosigue: ¿hay algo peor que la *parrhesía*? Nada, se responde. “Se asemeja a un gran viento ardiente que, cuando se levanta, hace huir a todo el mundo a su paso y arranca los frutos de los árboles.”²¹ El contexto de este apotegma es interesante, y podemos reconstruirlo muy esquemáticamente de la siguiente manera. Se trata, como ven, de la cuestión de la vida comunitaria. Hay un joven monje cuya intención es practicar el ascetismo,

¹⁹ “Un anciano dice: ‘No seas íntimo del higúmeno y no lo frecuentes en demasía, pues eso te hará sentir seguro [*kai parrhesían hexeis*] y desearás mandar a los otros [*hegeisthai allon*]’ (Jean-Claude Guy [comp.], *Les Apophtegmes des Pères. Collection systématique*, vol. 2, § 15, núm. 107, trad. de J.-C. Guy, París, Cerf, col. “Sources chrétiennes”, 2003, p. 351 [trad. esp.: *Apotegmas de los padres del desierto*, Salamanca, Sígueme, 1976]).

²⁰ *Ibid.*, p. 31.

²¹ Foucault cita aquí a Agatón en el texto de Doroteo de Gaza, *Œuvres spirituelles. Instructions*, IV, § 52, 1665A, París, Cerf, 1963, p. 233 [trad. esp.: *Conferencias – Vida de Dositeo*, Victoria (Argentina), Ecuam, col. “Nepsis”, 1990].

pero practicarlo con los hermanos. Ahora bien, en esa nueva vida, por tanto con los hermanos y bajo la autoridad de un higúmeno, con una regla común, existe un peligro. El peligro consiste en que el monje, así ligado a los otros, lleve la vida del mundo con plena confianza, sin desconfiar ni de sí [mismo] ni de los otros, y practique la *parrhesía*, una *parrhesía* a cuyo respecto se nota que es confianza en uno mismo, confianza en los otros, confianza en lo que pueden hacer juntos, y olvide por consiguiente que, en una verdadera vida ascética, siempre se debe llevar a cabo un trabajo de elaboración de sí, desciframiento de sí que implica desconfianza hacia uno mismo, temor con respecto a la salvación y temblor ante la voluntad de Dios.

Ese texto de los apotegmas de Agatón será retomado un poco más adelante por Doroteo de Gaza, en el libro IV de sus *Conferencias*. Doroteo reproduce el apotegma para comentarlo, y en su comentario dice lo siguiente, donde encontramos, creo, los elementos de una *antiparrhesía* que está en proceso de desarrollo: "Alejamos de nosotros el temor a Dios [...] al no pensar en la muerte ni en el castigo, al no vigilarnos a nosotros mismos, al no examinar nuestra conducta, al vivir de cualquier modo y frecuentar a cualquier persona. En suma, al abandonarnos a la *parrhesía*, que es lo peor de todo y significa la ruina consumada".²² Esa *parrhesía*, cuando se retoman los diferentes elementos que la caracterizan, consiste en alejar de sí el temor a Dios, sin pensar ni en la muerte ni en el castigo. En la confianza que pretendemos tener [en] Dios, de hecho nos volvemos y nos apartamos del temor a Dios, temor a lo que va a pasar en el momento de la muerte, temor al Juicio y temor a los castigos del Juicio. Segunda característica de esa *parrhesía*, ahora convertida en un defecto y un vicio: no sólo no tememos a Dios, sino que no nos vigilamos a nosotros mismos. "Alejamos de nosotros el temor a Dios [...] al no pensar en la muerte ni en el castigo, al no vigilarnos a nosotros mismos, al no examinar nuestra conducta."²³ Con esto advertirán que ahora la *parrhesía* es negligencia con respecto a sí mismo, mientras que antaño era cuidado de sí. No nos cuidamos de nosotros mismos, no tenemos hacia nosotros mismos la desconfianza que deberíamos tener. Tercero: "al vivir de cualquier modo y frecuentar a cualquier persona".²⁴ Esta vez es la confianza en el mundo. Familiaridad con el mundo, hábito de

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*

vivir en medio de los otros, aceptar lo que hacen y lo que dicen: todos estos vínculos son hostiles, contrarios a la necesaria ajenidad que debemos tener respecto del mundo.

Eso es lo que caracteriza la *parrhesía*: falta de temor a Dios, falta de desconfianza hacia sí mismo, falta de desconfianza con respecto al mundo. La *parrhesía* es confianza arrogante. Doroteo de Gaza continúa diciendo algo también interesante: “La *parrhesía*, además, es multiforme: se manifiesta por la palabra, los contactos y las miradas. Es ella la que lleva a pronunciar vanos discursos, a hablar de cosas mundanas”.²⁵ En esa vida comunitaria, cenóbica, la *parrhesía* impulsa a pronunciar vanos discursos y a hablar de cosas mundanas. “También es *parrhesía* tocar a alguien sin necesidad, posar la mano sobre un hermano por diversión.”²⁶ Es preciso, pues, a través de la desconfianza en sí mismo, la desconfianza en los demás y el temor a Dios, apartarse de toda esa familiaridad, familiaridad física, corporal, que se puede tener en la vida comunitaria. Para terminar, la *parrhesía* consiste en mirar sin pudor (*anaidós*) a un hermano.²⁷ “Sin respeto no se puede ni siquiera honrar a Dios, ni obedecer una sola vez algún mandamiento.”²⁸ Como pueden ver, la *parrhesía* aparece aquí, de manera muy curiosa, como falta de respeto. No es imposible que haya una referencia explícita a todo lo que, en la concepción griega, vinculaba el problema de la *parrhesía* al problema estoico o cínico del *aidós* o la *anáideia* (pudor e impudor). Pero aun sin esa referencia explícita, reencontramos con ello el problema de la *parrhesía* como confianza en sí que desconoce el respeto necesario debido a los otros. Por consiguiente: supresión de la *parrhesía* como arrogancia y confianza en sí mismo, y necesidad del respeto, que debe tener su forma primera y su manifestación esencial en la obediencia. Donde hay obediencia, no puede haber *parrhesía*. Volvemos a dar con lo que les decía hace un rato, a saber, el problema de la obediencia está en el centro de esta inversión de los valores de la *parrhesía*.

Me parece, y con esto me detendré, que a través de esa división en el concepto de *parrhesía*, vemos marcarse en el cristianismo la oposición entre dos grandes matrices, dos grandes núcleos de la experiencia cristiana. Como les decía, en esos textos patrísticos la noción de *parrhesía* no es una noción uni-

²⁵ Doroteo de Gaza, *Œuvres spirituelles*, § 53, *op. cit.*, p. 235.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ “También es *parrhesía* [...] mirarlo sin moderación [*anaidós*]” (*ibid.*).

²⁸ *Ibid.*

versal, uniforme, continuamente negativa. Hay una concepción positiva y una concepción negativa de la *parrhesía*. La concepción positiva es la que hace de ella una confianza en Dios, una confianza en cuanto es el elemento por el cual el hombre puede decir la verdad que tiene a su cargo si es un apóstol o un mártir. La *parrhesía* es también la confianza que uno tiene en el amor de Dios y la recepción que Éste dará al hombre cuando llegue el día del Juicio. Esta concepción de la *parrhesía* cristalizó a su alrededor lo que podríamos llamar el polo parresiástico del cristianismo, en el que la relación con la verdad se establece bajo la forma de un cara a cara con Dios y en la de una confianza, una confianza humana que responde a la efusión del amor divino. A mi entender, ese polo parresiástico fue el origen de lo que podríamos calificar de gran tradición mística del cristianismo. A quien tenga la confianza suficiente en Dios, aquel cuyo corazón sea lo bastante puro para abrirse a Dios, a ése Dios responderá con un movimiento que asegurará su salvación y le permitirá tener acceso a un cara a cara eterno con [Él]. Ésa es la función positiva de la *parrhesía*.

Y después tenemos, en el cristianismo, otro polo, un polo antiparresiástico que funda, no la tradición mística, sino la tradición ascética. Es el polo según el cual la relación con la verdad sólo puede instaurarse en la obediencia temerosa y reverente con respecto a Dios, y bajo la forma de un desciframiento receloso de sí mismo, a través de las tentaciones y las pruebas. Este polo antiparresiástico, ascético, sin confianza, este polo de la desconfianza hacia sí mismo y del temor a Dios, no es menos importante que el polo parresiástico. Me atrevería incluso a decir que fue histórica e institucionalmente mucho más importante porque, en definitiva, en su torno se desarrollaron todas las instituciones pastorales del cristianismo. Y la larga y difícil persistencia de la mística, de la experiencia mística en el cristianismo, no es otra cosa, me parece, que la supervivencia del polo parresiástico de la confianza en Dios que subsistió, que subsistió no sin esfuerzo, en los márgenes, contra la gran empresa de la sospecha parresiástica que el hombre está destinado a manifestar y practicar con respecto a sí mismo, con respecto a los otros, por obediencia a Dios y en el temor y el temblor suscitados por ese mismo Dios.

En lo sucesivo, con el desarrollo del polo antiparresiástico, no parresiástico, ascético, la verdad de sí, e incluso el problema de las relaciones entre conocimiento de la verdad y verdad de sí, ya no podrá tomar la forma —en cierto modo plena e íntegra— de una existencia otra que sea a la vez existencia de verdad y existencia capaz de conocer la verdad sobre sí. De ahora en más, el conocimiento

de sí (conocimiento acerca de sí, conocimiento sobre sí mismo) será una de las condiciones fundamentales y hasta la condición previa de la purificación del alma, y por consiguiente del momento en que, por fin, se pueda alcanzar la relación de confianza con Dios. Sólo se alcanzará la verdadera vida con la condición previa de practicar en sí mismo ese desciframiento de la verdad.

Descifrar la verdad de sí en este mundo, autodescifrarse en la desconfianza hacia sí mismo y el mundo, en el temor y el temblor con respecto a Dios: esto, y sólo esto, podrá darnos acceso a la verdadera vida. Verdad de la vida antes de la verdadera vida, en esta inversión el ascetismo cristiano modificó fundamentalmente un ascetismo antiguo, que seguía aspirando a llevar a la vez la verdadera vida y la vida de verdad, y que, en el cinismo al menos, afirmaba la posibilidad de llevar esa verdadera vida de verdad.

Eso es todo. En fin, aunque tenía cosas para decirles sobre el marco general de estos análisis,* es demasiado tarde. Gracias, entonces.

* Michel Foucault hace aquí referencia a toda la exposición siguiente, que cierra el manuscrito de 1984:

“Relaciones entre sujeto y verdad

A) Estudiarlas en la Antigüedad: más precisamente, en el largo período que se extiende desde la Grecia clásica hasta lo que se llama Antigüedad tardía o comienzos del cristianismo; se trata en este caso de la otra vertiente del acontecimiento que los historiadores de la filosofía conocen bien, en el cual las relaciones del ser y la verdad se definen según la modalidad de la metafísica.

B) Procuré estudiar esas relaciones en su autonomía relativa con respecto a ésta (= una independencia que implica igualmente una presencia de relaciones); traté de estudiarlas desde el punto de vista de la práctica de sí.

a: vale decir, manteniendo los análisis, en la medida de lo posible, más acá de la definición del sujeto como alma, y siempre con los ojos fijos en el problema del yo, de la relación consigo mismo; esta relación consigo mismo toma muchas veces, desde luego, la forma de la relación con el alma, pero es manifiesto que sería un tanto reduccionista querer atenerse a ello, y la diversidad de significaciones que se atribuyen al término *psykhé* se entiende, o al menos se aclara, si se tiene a bien comprender que la relación con el alma forma parte de un conjunto: relación con el *bíos*, con el cuerpo, con las pasiones, con los acontecimientos.

b: y esas relaciones, intenté analizarlas como temas de prácticas, es decir: objetos de elaboración de acuerdo con procedimientos técnicos, sobre los cuales se reflexiona, y que se modifican y se perfeccionan; que se enseñan y se transmiten mediante ejemplos; que uno pone en ejecución a lo largo de su existencia, sea en ciertos momentos privilegiados y escogidos, sea de manera regular y continua; esas prácticas echan raíces en una actitud fundamental que es la preocupación por sí mismo, el cuidado de sí; y su fin es constituir un *ethos*, una manera de ser y de hacer, una manera de conducirse, correspondiente a ciertos principios racionales y fundadora

del ejercicio de la libertad entendida como independencia; el estudio de las prácticas de sí es, pues, el estudio de las formas concretas, prescripciones y técnicas adoptadas por el cuidado de sí en su papel etopoyético.

c) Sobre esas relaciones consigo mismo, supuse que podría plantearse la cuestión de los juegos de verdad a los que recurren, en los que se apoyan y de los que esperan ciertos efectos específicos; y hay varias respuestas a esta cuestión:

la constitución ética de sí mismo supone la adquisición de una serie de conocimientos más o menos numerosos y complejos que conciernen a dominios más o menos extensos y más o menos lejanos o próximos al propio sujeto: verdad fundamental sobre el mundo, la vida, el ser humano, etc.; verdades prácticas sobre lo que conviene hacer en tales o cuales circunstancias; en síntesis, todo un conjunto de cosas por aprender: los *mathémata*.

Pero la constitución de sí mismo como sujeto ético implica también otro juego de verdad: ya no el del aprendizaje, la adquisición de proposiciones verdaderas con las que uno se arma y se equipa para la vida y sus acontecimientos, sino el de la atención dirigida hacia sí mismo, hacia lo que uno es capaz de hacer, hacia el grado de dependencia que ha alcanzado, hacia los progresos que debe hacer y le quedan por hacer; y esos juegos de verdad no participan de los *mathémata*, no son cosas que se enseñan y se aprenden, son ejercicios que se hacen sobre sí mismo: examen de sí; pruebas de resistencia y otros controles de las representaciones; dimensión de la *dskeis*.

No es todo: no basta con ese ejercicio de la verdad sobre sí mismo. Éste sólo es posible, sólo encuentra un fundamento, sobre la base de una actitud que es la del coraje de la verdad: tener el coraje de decir la verdad sin disimularla en nada y a despecho de los peligros que entrañe.

Y en este punto damos con la noción de *parrhesía*: noción política en su origen y que, sin perder esa significación primordial, se modifica al unirse al principio del cuidado de sí.

La *parrhesía* o, mejor, el juego parresiástico, aparece bajo dos aspectos:

- el coraje de decir la verdad a aquel a quien se quiere ayudar y dirigir en la formación ética de sí mismo, y
- el coraje de manifestar frente a todo y contra todo la verdad sobre sí mismo, mostrarse tal cual uno es.

En ese momento aparece el cínico: tiene el coraje insolente de mostrarse tal cual es; tiene la osadía de decir la verdad, y en la crítica que hace de las reglas, convenciones, costumbres y hábitos, al dirigirse con toda desenvoltura y agresividad a los soberanos y los poderosos, invierte y también dramatiza la vida filosófica, las funciones de la *parrhesía* política.

Sé bien que al presentar las cosas de este modo, parece dar al cinismo un lugar esencial en la ética antigua y hacer de él una figura absolutamente central, cuando en realidad no abandona, al menos desde cierto punto de vista, una posición marginal y fronteriza.

De hecho, con el cinismo, quería solamente explorar un límite, uno de los dos límites entre los cuales se despliegan los temas del cuidado de sí y del coraje de la verdad.

Sería mejor, por lo tanto, presentar las cosas así.

La filosofía antigua ligó uno a otro: el principio del cuidado de sí (deber de ocuparse de sí mismo) y la exigencia del coraje de decir, manifestar la verdad.

En realidad, hubo no pocas maneras diferentes de unir cuidado de sí y coraje de la verdad, y podemos sin duda reconocer dos formas extremas, dos modalidades opuestas y que retoman, cada una a su modo, la *epiméleia* y la *parrhesía* socráticas:

– la modalidad platónica. Ésta acentúa de manera muy significativa la importancia y la amplitud de los *mathémata*; da al conocimiento de sí la forma de la autocontemplación y del reconocimiento ontológico de lo que es el ser propio del alma; tiende a instaurar una doble división: del alma y del cuerpo; del mundo verdadero y del mundo de las apariencias; para terminar, su importancia considerable obedece al hecho de haber podido ligar esa forma del cuidado de sí a la fundación de la metafísica, a pesar de que la distinción entre la enseñanza esotérica y las clases impartidas a todos limitaba su alcance político.

– la modalidad cínica. Ésta reduce de la manera más rigurosa posible el ámbito de los *mathémata*, da al conocimiento de sí la forma privilegiada del ejercicio, la prueba, las prácticas de resistencia; procura manifestar al ser humano en el despojamiento de su verdad animal, y si se mantuvo apartada de la metafísica, si siguió siendo ajena a su gran posteridad histórica, dejó en la historia de Occidente cierto modo de vida, cierto *bíos*, que tuvo bajo diferentes modalidades un papel esencial.

Al plantear la cuestión de las relaciones entre cuidado de sí y coraje de la verdad, parece un hecho que platonismo y cinismo representan dos grandes formas que se enfrentan, cada una de las cuales dio lugar a una genealogía diferente: por un lado, la *psykhé*, el conocimiento de sí, el trabajo de purificación, el acceso al otro mundo; por el otro, el *bíos*, la puesta a prueba de sí mismo, la reducción a la animalidad, el combate en este mundo contra el mundo.

Pero, para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”.

Situación del curso

Frédéric Gros*

EL CURSO DE 1984 ES EL ÚLTIMO que Foucault habría de dictar en el Collège de France. Muy débil al comienzo del año, sólo empieza con sus clases en febrero y las termina a fines de marzo. Sus últimas palabras públicas en el Collège fueron: “Es demasiado tarde. Gracias, entonces”. Su muerte en junio del mismo año ilumina este curso con una luz un tanto particular, y suscita la tentación evidente de leer en él algo así como un testamento filosófico. Por lo demás, el curso se presta a ello, porque, al retornar con Sócrates a las raíces mismas de la filosofía, Foucault decide inscribir en ella la totalidad de su obra crítica.

1. EL MARCO METODOLÓGICO GENERAL: LA ONTOLOGÍA DE LOS DISCURSOS VERACES

Como es su costumbre, Foucault consagra toda una parte de las primeras clases a consideraciones de método, y se dedica otra vez a definir la especificidad de su enfoque. En lo que significa la reedición de una problemática de *La arqueología del saber*,¹ construirá su diferencia en torno del concepto de verdad. La arqueología consistía en la revelación de una organización discursiva que estructura los saberes constituidos. Ese estrato discursivo no tenía ni la sistematicidad

* Frédéric Gros es profesor de filosofía política en la Universidad de París XII. También es docente en el Institut d'études politiques de París (máster “Historia y teoría de lo político”). Sus últimas obras publicadas son *États de violence: essai sur la fin de la guerre*, París, Gallimard, col. “Les Essais”, 2006, y *Marcher, une philosophie*, París, Carnets nord, 2009.

¹ Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, París, Gallimard, 1969 [trad. esp.: *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI, 1972].

ni la demostratividad de las ciencias, pero representaba para los discursos un código restrictivo de organización.² Al situar allí su objeto de análisis, Foucault escapaba a los cánones tanto de la epistemología como de la historia de las ciencias: ya no se trataba de plantear a los discursos veraces la cuestión de sus posibilidades formales o de revelación progresiva, sino la de sus condiciones histórico culturales de existencia. Ahora, en 1984, Foucault construye la distinción entre un análisis de las estructuras epistemológicas, por una parte, y un estudio de las formas “aletúrgicas”,³ por otra. El primero plantea la cuestión de lo que hace posible un conocimiento verdadero, y el segundo, la de las transformaciones éticas del sujeto, en cuanto éste hace depender su relación consigo mismo y con los otros de cierto decir veraz. Lo que Foucault denomina entonces “aleturgia” supone un principio de irreductibilidad a cualquier epistemología.

A lo largo de todo el curso de 1984, Foucault procederá al despliegue de un concepto de verdad resueltamente original y que, a su juicio, encuentra en la filosofía antigua una inscripción fundamental, ocultada en gran medida por el régimen moderno de los discursos y los saberes. Por otra parte, como ya había hecho el año anterior, en las primeras clases vuelve a exhibir el tríptico de su obra crítica: un estudio de los modos de veridicción (más que una epistemología de la Verdad); un análisis de las formas de gubernamentalidad (más que una teoría del Poder), y una descripción de las técnicas de subjetivación (más que una deducción del Sujeto). La apuesta consiste en tomar como objeto de estudio un núcleo cultural determinado (la confesión, el cuidado de sí, etc.) que cobra volumen, justamente, en el cruce de esas tres dimensiones.⁴

El análisis de la noción de *parrhesia*, iniciado en 1982 y prolongado en 1983, debe resituarse en ese marco teórico general. Para ser más precisos, dicho análisis encuentra su lugar dentro de lo que en 1983 Foucault llamó una “ontología de los discursos verdaderos”.⁵ Hay que entender con ello un estudio que

² Michel Foucault, *L'Archéologie du savoir*, op. cit., pp. 232-255, cap. “Science et savoir”.

³ Cf. *supra*, clase del 1º de febrero de 1984, primera hora (Foucault forjó por primera vez el concepto de “aleturgia” en 1980, y lo explicó en las clases del 23 y el 30 de enero de ese año en el Collège de France, correspondientes al curso “Du gouvernement des vivants”).

⁴ *Ibid.*

⁵ Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France, 1982-1983*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2008, pp. 285 y 286 [trad. esp.: *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009].

no plantea a los discursos verdaderos la cuestión de las formas intrínsecas que los hacen válidos, sino la de los modos de ser que ellos implican para el sujeto que los utiliza. Foucault puede proponer entonces una tipología única de los estilos de veridicción en la cultura antigua, muy alejada de la que la tradición conoce desde Aristóteles (la jerarquización de los discursos de acuerdo con su forma lógica), considerando esta vez el tipo de relación consigo mismo y los otros implicado por una afirmación de verdad. De tal modo, el decir veraz de la *parrhesía* —en cuanto ésta apunta a la transformación del *ethos* de su interlocutor, comporta un riesgo para su locutor y se inscribe en una temporalidad de la actualidad— se distingue del decir veraz de la enseñanza, la profecía y la sabiduría.⁶

2. EL SECRETO GRIEGO DE LA POLÍTICA: LA DIFERENCIA ÉTICA

Foucault había consagrado una buena parte de 1983 al estudio de la noción de *parrhesía* en su dimensión política. Se trataba entonces de poner de relieve una condición no formal de la democracia ateniense: el coraje de un decir veraz que se ejercía desde una exposición pública. El coraje de la verdad se había determinado entonces como lo que da efectividad y autenticidad al juego democrático.⁷

En las primeras clases de 1984,⁸ Foucault pretende no hacer otra cosa que trazar el balance del año anterior, pero no tardamos en advertir que lo que se presenta como un simple recordatorio constituye de hecho una radicalización de las apuestas. En efecto, con la pretensión de llegar esta vez al punto nodal de la filosofía política griega, Foucault lo descubre en lo que denomina un principio de diferenciación ética.

Desde siempre se ha dicho que la filosofía política de los antiguos estaba recorrida por la búsqueda del “mejor régimen”. Y la mayor parte de las veces se vio en ello el efecto de un moralismo un poco ingenuo y sin relieve, al cual se opondría el pesimismo trágico de los modernos. Foucault intenta aquí otra lección: mostrar que la búsqueda de la “mejor constitución” no coincide con una exploración moral, sino que constituye la inscripción de un principio de dife-

⁶ Cf. *supra*, clase del 1º de febrero de 1984, primera y segunda horas.

⁷ Michel Foucault, *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, pp. 145-147.

⁸ Cf. *supra*, clase del 8 de febrero de 1984, primera y segunda horas.

rencia ética dentro del problema del gobierno de los hombres. De hecho, no se trata de determinar una forma ideal o una mecánica óptima de distribución de los poderes, sino de destacar que la excelencia política dependerá de la manera en que los propios actores políticos hayan sabido constituirse como sujetos éticos. Es difícil, sin embargo, captar la diferencia, puesto que en definitiva siempre se trata de decir que una buena política dependerá de dirigentes virtuosos. Pero la intervención de Foucault es crucial, en cuanto hace hincapié en que esa diferenciación ética no designa en realidad la calidad moral de un dirigente y tampoco la singularidad de una estilización de la existencia que distinga a un individuo excepcional de la masa anónima. Supone más bien la puesta en juego, en la construcción de la relación consigo mismo, de la diferencia de la verdad o, mejor, la verdad misma como diferencia, como distancia ahondada en la opinión y las certezas compartidas. De allí la fragilidad estructural de la democracia,⁹ ya que si es posible pensar que un individuo o un pequeño grupo logran efectuar sobre sí mismos ese trabajo ético diferenciador, la cosa parece improbable para todo un pueblo. Lo cierto es que la diferencia ética, que permite la existencia de la mejor *politeia*, no es sino el efecto, en un sujeto, de la diferencia misma de la verdad.

Esta reevaluación del pensamiento político griego al mismo tiempo permite a Foucault inscribir su propio proceder en ese rumbo.¹⁰ Llega, en efecto, al siguiente resultado: la filosofía antigua pone el problema del gobierno de los hombres (*politeia*) bajo la dependencia de la elaboración ética de un sujeto (*ethos*) que pueda hacer valer en él y frente a los otros la diferencia de un discurso de verdad (*alétheia*). En consecuencia, aquí están presentes las dimensiones del Saber, el Poder y el Sujeto (o, mejor, de la veridicción, la gubernamentalidad y los modos de subjetivación), por medio de las cuales Foucault había caracterizado su empresa. Pero estas tres dimensiones no son como tres sectores distintos que haya que estudiar de a uno por vez, como si fueran dominios separados. Foucault insiste en la idea de que la identidad del decir filosófico estriba justamente, desde su fundación socrático platónica, en una estructura de llamada: no estudiar nunca los discursos de verdad sin describir al mismo tiempo su incidencia sobre el gobierno de sí o de los otros; no analizar nunca las estructuras de poder sin

⁹ Cf. *supra*, en la clase del 8 de febrero, primera hora, la conclusión del análisis del pasaje enigmático de las *Políticas* de Aristóteles (III, 7, 1279a-b).

¹⁰ Cf. *supra*, clase del 8 de febrero de 1984, conclusión de la segunda hora.

mostrar en qué saberes y qué formas de subjetividad se apoyan, y no señalar nunca los modos de subjetivación sin comprender sus prolongaciones políticas y las relaciones con la verdad de las que se sostienen. Y no habría que esperar que una de esas dimensiones se consagrara como fundamental: las violencias políticas o las posturas morales jamás se agotarán en una lógica general; las exigencias del saber o las construcciones éticas jamás se reducirán a formas de dominación y, por último, las formas de veridicción y los modos de gobierno jamás podrán fundarse sobre estructuras subjetivas. Estos dos principios de correlación necesaria y de irreductibilidad definitiva bastan para determinar la identidad de la filosofía desde los griegos, y Foucault inscribe en ellos su proyecto.

Por eso, para terminar, a quienes acaso digan (los hubo y seguirá habiéndolos) que no se puede encontrar en Foucault una “verdadera” filosofía del conocimiento o una “verdadera” filosofía política o moral, él aspira a responder: por suerte, ya que la pretensión de que la epistemología, la moral y la política puedan en algún caso constituir ámbitos autónomos, yuxtapuestos, que sea preciso agotar metódica y aisladamente uno por uno significaría salir de la filosofía en su inspiración primordial.

3. LA LUZ DE LA MUERTE

Foucault muere de sida el 25 de junio de 1984. En enero de ese mismo año, muy enfermo, recibe un tratamiento con antibióticos.¹¹ Escribe a Maurice Pinguet: “Cree que tenía sida, pero un enérgico tratamiento volvió a ponerme en pie”.¹² Recobrada la salud, puede volver a dedicarse a su curso a partir de febrero, aun cuando a comienzos de marzo se queje de una fuerte gripe.¹³

Es difícil saber qué conciencia exacta tenía y quería tener del mal que lo disminuía. Daniel Defert indica, en su “Chronologie”, que en marzo, atendido con regularidad en el hospital Tarnier, “no pide ni le dan ningún diagnóstico”, y que la única pregunta que parece hacer a los médicos es: “¿Cuánto tiempo me

¹¹ Daniel Defert, “Chronologie”, en *Diis et Écrits, 1954-1988*, 4 vols., ed. de Daniel Defert y François Ewald con la colaboración de Jacques Lagrange, París, Gallimard, 1994; cf. vol. 1, p. 63.

¹² *Ibid.*

¹³ Cf. *supra*, sus primeras palabras en la clase del 21 de marzo, primera hora.

queda?"¹⁴ Se trata aquí de la relación íntima de cada quien con su cuerpo, su enfermedad y su propia muerte. Lo cierto es que unas cuantas lecturas de grandes textos de la historia de la filosofía, propuestas en 1984, se sitúan justamente en el horizonte de la enfermedad y la muerte.¹⁵ Podemos citar aquí, sobre todo, puesto que se trata de textos fundacionales, la *Apología de Sócrates* y el *Fedón* de Platón.

En lo concerniente al destino de Sócrates, impresiona ver que la demostración de Foucault va a referirse a su relación con la muerte, y para decirlo aun con más precisión, al problema del miedo a morir.¹⁶ El tema general es el de la transformación de una *parrhesía* que se ejerce desde una tribuna política (Pericles o Solón frente a los atenienses) en una *parrhesía* (el examen socrático) que se practica en la plaza pública, en el marco de una relación interindividual. Al reproche que podía hacersele de no haber hecho política, Sócrates respondía: pero si hubiera hecho política, ya hace rato que estaría muerto. Sin embargo, muestra Foucault, esa respuesta no significa un miedo a morir, sino más bien un intento de preservar el mayor tiempo posible una misión recibida de los dioses, a saber, el cuidado de los otros: esa insistente y perpetua vigilancia tendiente a verificar si cada cual se ocupa correctamente de sí mismo. De paso, vemos que en torno del personaje de Sócrates se produce el entrelazamiento del tema de la *parrhesía* con el de la *epiméleia* (el cuidado de sí), y que la empresa filosófica se redefine como el decir veraz valeroso que aspira a transformar el modo de ser del interlocutor, a fin de que éste aprenda a cuidar como corresponde de sí mismo. Si Sócrates se niega a hacer política, es con el objeto de proteger esa tarea. No es por miedo a morir: es el temor de que su misión esencial se vea comprometida a causa de su desaparición. Del mismo modo, puede decirse que una enfermedad grave nos da miedo, no porque agite el espectro horroroso de la nada, sino porque puede impedirnos ir hasta el final de una búsqueda o un trabajo. La mejor prueba de ello es que Sócrates (todo el relato de la *Apología* lo testimonia) prefiere finalmente la muerte a la traición de su misión esencial.

Si toda la lectura que Foucault hace de la *Apología* gira, en efecto, alrededor del problema del miedo a la muerte, la del *Fedón* examina la relación esencial

¹⁴ Daniel Defert, "Chronologie", *op. cit.*, p. 63.

¹⁵ Por otra parte, la existencia misma de Foucault, durante ese invierno de 1984, parecía llevar la marca del ascetismo radical cuya descripción en los clínicos él hacía en esos mismos momentos.

¹⁶ Cf. *supra*, clase del 15 de febrero, primera hora.

entre la filosofía y la enfermedad.¹⁷ El problema planteado es el de las últimas palabras de Sócrates, esta enigmática exhortación: “Critón, debemos un gallo a Asclepio; ocúpate de ello” (118a). Toda la tradición había dado a esas últimas palabras una interpretación nihilista. Como si Sócrates hubiera dicho: hay que agradecer al dios de la medicina, pues por la muerte que salva, me curo de la enfermedad de vivir. Foucault recurrirá a Dumézil¹⁸ para proponer otra lectura de la célebre fórmula: si Sócrates puede agradecer a Asclepio en sus últimos instantes, es sin duda porque ha sido curado, pero ha sido curado de la enfermedad de los falsos discursos, del contagio de las opiniones comunes y dominantes, de la epidemia de los prejuicios, curado por la filosofía.

De tal modo, los dos enunciados a los cuales llega Foucault en 1984, y que no pueden disociarse de su lucha contra la enfermedad ni de su muerte en junio, serían: lo que me da miedo no es la muerte, sino la interrupción de mi tarea; de todas las enfermedades, la que es auténticamente mortal es la enfermedad de los discursos (las falsas claridades y las evidencias engañosas), y la filosofía me ha curado de ella hasta el fin. Debe señalarse, para terminar, que las ultimísimas palabras pronunciadas por Sócrates (ocúpate de ello, no descuides mi pedido: *me amelése*) remiten a la *epiméleia* cara a Foucault. Ese cuidado de sí, que éste había querido poner en el centro de la ética antigua, habría de ser, en efecto, la última palabra salida de labios de Sócrates.

Pero quedará por mostrar, y ésa será toda la apuesta del curso de 1984, que el cuidado de sí que en 1982¹⁹ se había entendido simplemente como una estructuración del sujeto, específica e irreductible al modelo cristiano o trascendental (ni el sujeto de la confesión ni el ego trascendental), es también un cuidado del decir veraz, que exige coraje, y sobre todo un cuidado del mundo y de los otros, que demanda la adopción de una “verdadera vida” como crítica permanente del mundo.

¹⁷ Cf. *supra*, clase del 15 de febrero, segunda hora.

¹⁸ Georges Dumézil, “*Le Moine noir en gris dedans Varennes*”: *sotie nostradamique, suivie d'un Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *Nostradamus – Sócrates*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989].

¹⁹ Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France, 1981-1982*, ed. de Frédéric Gros, París, Gallimard/Seuil, col. “Hautes Études”, 2001 [trad. esp.: *La hermenéutica del sujeto. Curso en el Collège de France (1981-1982)*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2002].

4. EL *LAQUES* Y LA RADICALIZACIÓN DE LAS APUESTAS

La lectura del *Laques* de Platón, en el marco de un curso titulado “El coraje de la verdad”, era casi una imposición para Foucault, ya que ese texto es uno de los pocos de la filosofía íntegramente consagrados al problema del coraje. Pero si la elección de la obra no es sorprendente, sí lo es la perspectiva adoptada para su lectura. En efecto, mientras que la gran mayoría de los comentaristas se decantan sobre todo por el estudio del cuerpo central del texto (el momento dialéctico de los intentos abortados de Nicias y Laques de definir la virtud del coraje), Foucault se interesa exclusivamente en el comienzo del diálogo y en su final, es decir, lo que muchos habían considerado un elemento de la puesta en escena anecdótica.²⁰ Ese recorte, al poner el acento otra vez en la *parrhesía*, le permite ver como coraje sólo el que sostiene un decir veraz y, en especial, un estilo de existencia.

En continuidad con el comentario de la *Apología*, sigue presentándose a Sócrates como aquel que ejerce un decir veraz valeroso en su interpelación a los individuos, a fin de rectificar su *ethos*. Pero con la lectura del *Laques* se propone una dimensión nueva: Sócrates es también quien tiene el coraje de realzar la exigencia de verdad en la trama visible de su existencia. Este segundo elemento es determinante para la lógica de conjunto del curso, porque permitirá plantear el problema de la “verdadera vida” y, en consecuencia, proporcionar un marco teórico general al estudio del cinismo antiguo. Por lo demás, esa reevaluación es decisiva a tal punto que lleva de inmediato a Foucault a una nueva puesta en perspectiva global de la historia de la filosofía, que retoma, pero con una modificación en su contenido, la estructura de derivación binaria que había servido para describir el pensamiento moderno a partir de Kant.²¹ Desde fines de la década de 1970, en efecto, Foucault había distinguido varias veces dos posteridades kantianas: la posteridad trascendental (se trata de la pregunta: ¿qué puedo conocer?) y la posteridad crítica (que plantea la pregunta: ¿cómo somos gobernados?). En la década siguiente enriqueció esta distinción, al sumar

²⁰ Cf. *supra*, clase del 22 de febrero.

²¹ Sobre este punto, véase ya Michel Foucault, “Qu'est-ce que la critique? Critique et *Aufklärung*”, conferencia pronunciada en la Société française de philosophie, sesión del 27 de mayo de 1978, en *Bulletin de la Société française de philosophie*, 84(2), 1990, pp. 35-63 [trad. esp.: “¿Qué es la crítica? (Crítica y *Aufklärung*)”, en *Daimon. Revista de Filosofía*, 11, 1995, pp. 5-26], así como *Le Gouvernement de soi...*, *op. cit.*, clase del 5 de enero de 1983, pp. 21 y 22.

la dimensión ética al estudio de las relaciones de poder; la pregunta se convierte entonces en: ¿qué modos de subjetivación vienen a articularse, para resistirse a ellas o habitarlas, con las formas de gobierno de los hombres?

En 1984, Foucault tomará las cosas mucho más atrás, puesto que esta vez hará derivar de Platón dos grandes direcciones espirituales de la filosofía: por un lado, inspirado en el *Alcibiades*, una metafísica del alma que se consagra a fundar, en el discurso y por la contemplación teórica, el vínculo originario de la *psykhé* inmortal y la verdad trascendente, y, por otro, problematizada en el *Laques*, una estética de la existencia que persigue la tarea de dar a la vida (el *bíos*) una forma visible, armoniosa, bella. La alternativa de derivación platónica se distingue mucho de la kantiana. Con Kant, se trataba de distinguir dos ámbitos de investigación: la determinación ora de las condiciones formales de la verdad, ora de las condiciones de gubernamentalidad de los hombres. Esta vez van a oponerse, por una parte, una tarea espiritual que encuentra su consumación en un *logos*, en la constitución de un sistema de conocimientos, y, por otra, una tarea que cobra volumen en la efectividad de la existencia concreta y la ascesis. Tenemos la impresión de que, en 1984, Foucault pone en la balanza la filosofía como dominio discursivo, cuerpo de conocimientos constituido, y la filosofía como prueba y actitud, y no dos tipos de estudio posibles (trascendental o histórico crítico).

5. EL GESTO CÍNICO

Una gran parte del curso de 1984 está consagrada a una presentación muy original y podríamos decir que hasta desenfadada del cinismo antiguo. El cinismo siempre fue el pariente pobre de la historia de la filosofía antigua. La suma de estudios dedicados a él sigue siendo ridículamente pobre si se la compara con la concerniente al epicureísmo, el estoicismo e incluso el escepticismo. Foucault fue, pues, uno de los primeros en renovar en Francia el interés por esa corriente que nunca abandonó una posición marginal.²² También

²² Sin embargo, los estudios cínicos experimentaron una amplia expansión a partir de fines de la década de 1980, sobre todo en Francia, alrededor de Marie-Odile Goulet-Cazé. Véanse Marie-Odile Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique: un commentaire de Diogène Laërce VI 70-71*, París, Vrin, 1986; Marie-Odile Goulet-Cazé y Richard Goulet (comps.), *Le Cynisme ancien et ses prolongements: actes du colloque international du CNRS (Paris, 22-25 juillet 1991)*, París, PUF,

es cierto que pocas cosas nos han llegado de sus representantes, porque, por un lado, el contenido doctrinal era relativamente tosco y, por otro, a semejanza de Sócrates, que no dejó ningún libro, los cínicos desdeñaban en gran medida el arte de escribir. En consecuencia, conocemos el cinismo esencialmente a través de anécdotas, pequeñas historias, ocurrencias u otras réplicas mordaces. Foucault se apodera precisamente de esa indigencia teórica para hacer del cinismo el momento puro de una reevaluación radical de la verdad filosófica, resituada del lado de la *praxis*, la prueba de vida, la transformación del mundo.

A los cínicos se los reconoce por la *parrhesía* (hablar franco), y por tanto, es ésta la que sirve de marco introductorio a ese nuevo estudio. Hasta entonces, Foucault había examinado dos grandes vertientes de aquélla: ante todo la vertiente política, que había evolucionado de un momento democrático muy ambivalente —en el que la *parrhesía* designaba a la vez la toma de la palabra valerosa del ciudadano que comunica a sus pares verdades desagradables y corre por ello el riesgo de suscitar su furia, y el derecho demagógico reconocido a todos sin distinción de decir cualquier cosa— a un momento autocrático que atestigua la entrada en escena del filósofo, consejero de un príncipe al que imparte valientemente la lección, elevándose por encima de la algazara de los aduladores cortesanos, y a continuación la vertiente ética, representada por Sócrates y su interpelación a cada cual para pedirle que se ocupe como conviene de sí mismo.

La *parrhesía* cínica constituye una tercera gran forma de coraje de la verdad, aun cuando pueda interpretársela, en un primer momento, como la simple continuación del decir veraz socrático. Después de todo, en efecto, también a Diógenes o a Crates se los describe en tren de arengar a las multitudes en la plaza pública, denunciar las componendas de todos y obligar a cada uno a interrogarse sobre su manera de vivir. Pero esa intimación se hace de manera

1993, y Robert Bracht Branham y Marie-Odile Goulet-Cazé (comps.), *The Cynics. The Cynic Movement in Antiquity and Its Legacy*. Berkeley, University of California Press, 1996 [trad. esp.: *Los cínicos. El movimiento cínico en la Antigüedad y su legado*, Barcelona, Seix Barral, 2000]. Se señalará asimismo la aparición, contemporánea del curso, de los libros de Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983 (trad. fr: *Critique de la raison cynique*, trad. de H. Hildenbrand, París, Bourgois, 1987) [trad. esp.: *Crítica de la razón cínica*, Madrid, Taurus, 1989], y André Glucksmann, *Cynisme et passion*, París, Grasset, 1981 [trad. esp.: *Cinismo y pasión*, Barcelona, Anagrama, 1982].

incomparablemente más agresiva, brutal y radical que en el caso de Sócrates. Por lo demás, no sólo hay una diferencia de intensidad o estilo. Ya no se trata simplemente, como sucedía después de todo con Sócrates, de turbar la buena (o falsa) conciencia que cada quien mantiene con sus certezas, denunciar los falsos saberes e incluso destacar en un tono irónico las disonancias entre los discursos y los actos de Fulano o de Mengano. Se percibe a las claras que en los cínicos los cuestionamientos son más radicales y más vastos: lo que atacan y afectan es el conjunto de las costumbres y los valores vigentes en la cultura antigua. Sócrates es sin duda un personaje caprichoso, pero, de no ser por su manía de las discusiones interminables, adopta un modo de vida más bien formal y tradicional. En determinados aspectos, aparece incluso como un ciudadano modelo. Aunque en una posición desplazada, no es un marginal absoluto. El cínico, por el contrario, se hace notar por un modo de vida de ruptura. Como hemos dicho, se lo reconoce ante todo por su franqueza (*parrrhesía*: su lenguaje es áspero; sus ataques verbales, virulentos, y sus arengas, violentas), pero también por su aspecto exterior: bastante mugriento, viste un viejo manto que le sirve a la vez de cobija, lleva un mero zurrón, anda con los pies descalzos o calzados con sandalias y se apoya en su bastón para caminar o imprecicar. Ahora bien, ese modo de vida absolutamente tosco y esa indigencia de vagabundo son para Foucault la expresión manifiesta de una puesta a prueba de la existencia por la verdad.²³ Esta temática es capital, porque permite el surgimiento de una dimensión casi totalmente inadvertida de la filosofía occidental clásica: la de lo elemental. La cuestión de la verdad, cuando se plantea a la reflexión, hace surgir la dimensión de lo esencial como lo que *siempre permanece*, trasciende las variaciones mentales, ignora las descomposiciones temporales. Y los cínicos plantearán la vida en su materialidad, con lo cual sacarán a la luz lo que *resiste absolutamente*: ¿necesito festines para alimentarme, palacios para dormir? ¿Qué es lo verdaderamente necesario para vivir? Aparece entonces lo elemental, como un estrato de necesidad absoluta tras un proceso de reducción ascética. Quedan la tierra para vivir, el cielo estrellado como techo y los arroyos para beber. Así como los platónicos procuraban discernir, a través de la densa niebla de las opiniones vigentes, el conocimiento esencial, los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia,

²³ Cf. *supra*, clase del 29 de febrero, primera hora.

resiste absolutamente. Al demandar a cada deseo, cada necesidad, lo que es verdadero en ellos, la *parrhesía* cínica produce una depuración de la existencia, desde la cual nuestra vida aparece atestada de contingencias y vanidades fútiles.²⁴ Ese entrelazamiento tupido de la vida y la verdad, ese empeño en manifestar la verdad en el cuerpo visible de la existencia, constituiría la caracterización esencial del cinismo, cuya posteridad habría que buscar en la religión (las órdenes mendicantes del cristianismo), en la política (el revolucionario del siglo XIX) e incluso en el arte moderno y contemporáneo.²⁵

Foucault sigue adelante con la idea de una vida trabajada, en el espesor de su materialidad, por la verdad, en el marco de una reinterpretación de la famosa divisa cínica *parakháragon to nómisma* (“falsifica la moneda”). Comienza por señalar algo que se había hecho notar con frecuencia, a saber, que detrás de la palabra *nómisma* hay que escuchar la idea de *nomos* (ley, costumbre), y que los valores que deben trastocarse no son sólo monetarios. Pero destaca sobre todo que la *parakháragxis* significa, además, el hecho de borrar la efigie gastada de una moneda para hacer que ésta recupere su auténtico valor. La conminación cínica va a poder comprenderse entonces como una inversión de los valores de verdad.

Se plantea a la sazón la cuestión de las “significaciones” o los “valores” de la verdad²⁶ (no se habla de criterios). Foucault distingue cuatro: la no disimulación, la pureza, la conformidad a la naturaleza y la soberanía. En los cínicos, *parakháragon to nómisma* va a significar entonces: destaca los verdaderos sentidos, depurados, de la verdad, y haz de ellos otros tantos principios conductores de la existencia. Así, llevar una “verdadera vida” querrá decir: llevar una vida totalmente pública y expuesta (lo no oculto), una existencia de una indigencia y una pobreza completas (lo puro), una vida radicalmente salvaje y animal (lo recto) y que manifiesta una soberanía sin límites (lo inmutable). La transvaloración cínica es el trabajo consistente en vivir *al pie de la letra* los principios de verdad. La verdad es, definitivamente, lo insoportable, una vez que deja el ámbito de los discursos para encarnarse en la existencia. La “verdadera vida” no puede manifestarse sino como “vida otra”.

²⁴ Cf. *supra*, clase del 29 de febrero, primera hora.

²⁵ Cf. *supra*, clase del 29 de febrero, segunda hora.

²⁶ Cf. *supra*, clase del 7 de marzo, primera hora.

6. LA VERDADERA VIDA COMO APELACIÓN A LA CRÍTICA Y LA TRANSFORMACIÓN DEL MUNDO

Al cabo de su estudio del cinismo antiguo, Foucault está en condiciones de presentar una visión de conjunto y resituar la relación entre el pensamiento greco-latino y el cristianismo. Desde el curso de 1980, esa relación había tomado la figura de la oposición entre un modo de subjetivación antigua que implicaba una construcción de sí, una formalización de la propia existencia, la aplicación continua de un cuidado de sí como ejercicio de una libertad, y un modo de subjetivación conducente a la renuncia a sí mismo, a través de la aplicación de un conocimiento y una obligación permanente de obedecer.²⁷ En 1984, esta perspectiva de conjunto se modifica.

El análisis de la “inversión” de los sentidos de verdad ya había permitido establecer el concepto de una “vida otra”. Al hacer trabajar en el espesor mismo de su vida los valores de verdad tradicionalmente relacionados con el discurso, el cínico produce, en efecto, el escándalo de una “verdadera vida” que está en posición de ruptura con todas las formas habituales de existencia. La verdadera vida ya no se representa como la existencia cabal que lleva a la perfección cualidades o virtudes que los destinos comunes y corrientes sólo resaltan con un débil resplandor. Se convierte, con los cínicos, en una vida escandalosa, inquietante, una vida “otra”, rechazada y marginada de inmediato.

En las últimas clases, al llevar lo más lejos posible la lectura del acápito 22 de la tercera disertación de Epicteto (el gran retrato del cínico),²⁸ Foucault muestra que esa vida otra constituye al mismo tiempo la crítica del mundo existente y sostiene la apelación a un “mundo otro”. La verdadera vida se manifiesta de tal modo como una vida otra que hace irrumpir la exigencia de un mundo diferente. La ascesis a través de la cual el cínico fuerza su vida a la exposición permanente, al despojamiento radical, a la animalidad salvaje y a la soberanía ilimitada (los cuatro sentidos de la verdad invertidos), casi no tiene la pretensión (como podía ocurrir entre los epicúreos, los estoicos y los escépticos) de garantizar simplemente una tranquilidad interior que constituya un fin en sí y mantenga a la vez un carácter edificante. El cínico se esfuerza por

²⁷ Cf. las clases del 12, el 19 y el 26 de marzo de 1980 del curso de 1979-1980 dictado por Michel Foucault en el Collège de France (“Du gouvernement des vivants”).

²⁸ Cf. *supra*, clase del 22 de marzo, primera hora.

llegar a la “verdadera vida” con el objeto de provocar a los otros a entender que se engañan, se extravían, y patentizar la hipocresía de los valores vigentes. Mediante esa irrupción disonante de la “verdadera vida” en medio del concierto de mentiras y apariencias, de injusticias aceptadas e iniquidades disimuladas, el cínico hace surgir el horizonte de un “mundo otro” cuyo advenimiento supondría la transformación del mundo presente. Esta crítica, que supone un trabajo continuo sobre sí mismo y una intimación insistente de los otros, debe interpretarse como una tarea política. Y esa “militancia filosófica”, como la llama Foucault, constituye incluso la más noble y elevada de las políticas: es el gran *politéuesthai* de Epicteto.²⁹

Se comprende por eso mismo que el estudio del movimiento cínico le haya permitido disipar el riesgo representado por la postulación del “cuidado de sí” en el corazón de la ética antigua. Es cierto, la virtud de ese recentramiento era en primer lugar polémica porque se trataba de desmontar el privilegio clásico del *gnothi seautón* (el conocimiento de sí) y oponer a la ascesis cristiana, que implicaba la renuncia a sí mismo y la obediencia al otro, una ascesis antigua que invitaba a la construcción de sí.³⁰ Foucault, con todo, había insistido en mostrar que ese cuidado no era un ejercicio solitario sino una práctica social, y hasta una invitación al buen gobierno de los hombres (cuidar correctamente de uno mismo a fin de poder cuidar correctamente de los otros). Lo cierto es que ese cuidado de sí, esencialmente presentado en su versión estoica y epicúrea, ponía de relieve un juego de la libertad en el que la construcción interna primaba sobre la transformación política del mundo. La introducción del concepto de *parrhesía*, en su versión socrática y cínica, debía aportar a esa presentación de la ética antigua un nuevo equilibrio decisivo. En efecto, los cínicos representan, en toda su agresividad, el momento en que la ascesis de sí sólo vale por dirigirse como provocación a los demás, puesto que se trata de constituirse

²⁹ Se advertirá que, en los últimos meses, si bien Foucault vivía una existencia enrarecida y concentrada en su totalidad en su trabajo de preparación de las clases así como en la lectura y la corrección de las pruebas del segundo y el tercer volúmenes de su *Histoire de la sexualité (L'Usage des plaisirs y Le Souci de soi*, París, Gallimard, 1984 [trad. esp.: *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI, 1986, y *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI, 2005]), aún encontraba tiempo para recibir, en marzo, a Claude Mauriac, acompañado de trabajadores malienses y senegaleses expulsados por la policía de sus casas, a fin de redactar cartas en su apoyo (sobre este punto, véase Daniel Defert, “Chronologie”, *op. cit.*).

³⁰ Cf. Michel Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, *op. cit.*

en un espectáculo que ponga a cada quien frente a sus propias contradicciones. De modo que el cuidado de sí se convierte exactamente en un cuidado del mundo, y la “verdadera vida” convoca al advenimiento de un “mundo otro”.

Frente a la articulación cínica “vida otra”/“mundo otro”, se yergue para Foucault el platonismo. En éste, se trata más bien de hacer conjugar “el otro mundo” y “la otra vida”. El otro mundo es el reino de las Formas puras, las Verdades eternas, que trasciende el de las realidades sensibles, móviles, corruptibles. La otra vida es la prometida al alma cuando, ya separada del cuerpo, descubra en el otro mundo su patria natal, para vivir una vida transparente, luminosa, eterna. Se entiende entonces qué estilo debe adoptar, en el linaje del platonismo, el cuidado de sí: preservar y purificar el alma para el más allá, en la espera del destino auténtico. El cristianismo deberá precisamente su originalidad, a juicio de Foucault, al hecho de haber cruzado el objetivo platónico de “otro mundo” y la exigencia cínica de una “vida otra”: la fe y la esperanza en una patria celeste deberán autenticarse por conducto de una existencia que transgreda los usos temporales. El sentido de la ruptura representada por Lutero y la Reforma consistirá en la negativa a hacer depender de una vida otra el acceso al otro mundo: en lo sucesivo, uno podrá asegurar su salvación si cumple su tarea cotidiana, su vocación inmanente.³¹

7. LO VERDADERO Y LO OTRO

Los juegos entre “otra vida”/“vida otra”, “otro mundo”/“mundo otro” presuponen en Foucault una filosofía de la alteridad que, aunque no se enuncia de manera sistemática, transmite su impulso al pensamiento. En efecto, la noción de alteridad le permite anclar filosóficamente su concepto de verdad.³² Ya en 1983, para trastocar la idea de las nupcias felices y transparentes entre democracia y verdad, Foucault recurría a la *República*. La virtud del discurso veraz según Platón era el hecho de introducir en el alma una diferencia y jerarquías,

³¹ Cf. *supra*, clase del 14 de marzo, primera hora.

³² El trabajo de la noción de verdad a partir de la filosofía griega ya había comenzado en 1971, durante el primer curso dictado en el Collège de France (“La volonté de savoir”), que se refería a las técnicas de verdad en la Grecia arcaica e iniciaba con ello un diálogo secreto con el pensamiento de Heidegger sobre la idea griega de verdad, culminado por tanto en 1984.

que rompían las lógicas consensuales y establecían órdenes de precedencia entre los deseos. En 1984, Foucault volverá a poner en juego la dimensión de alteridad como signo de la verdad, pero esta vez a propósito de la vida (el *bíos*). La “verdadera vida”, la vida que se somete a la prueba de la verdad, no puede dejar de aparecer, a los ojos del común, como una vida otra: en ruptura y transgresora.

Se comprende por qué, al recopilar las diferentes “significaciones” o “valores” de la verdad, Foucault, luego de establecer los temas de lo no oculto, lo puro, lo recto y lo soberano, abandona, con una tachadura en el manuscrito, el tema de lo “idéntico” o lo “mismo”, que había consignado en un principio como una de las grandes significaciones tradicionales de la verdad; esa significación, en efecto, está en el centro de nuestra cultura filosófica. Pero en 1984 su intención precisa es destacar que la marca de lo verdadero es la alteridad: lo que hace una diferencia en el mundo y las opiniones de los hombres, lo que fuerza a transformar nuestro modo de ser, aquello cuya diferencia abre la perspectiva de un mundo otro a construir, a soñar. El filósofo se convierte por tanto en aquel que, por el coraje de su decir veraz, hace vibrar, a través de su vida y su palabra, el relámpago de una alteridad.

Foucault puede así escribir estas palabras, que no tendrá tiempo de pronunciar, pero que son las últimas que habrá de dibujar en la última página del manuscrito de su último curso: “para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra”.

ÍNDICE DE CONCEPTOS

- acusación: 55, 100, 104, 105
[Demóstenes; Platón, *Apología*].
- actitudes filosóficas:
(las cuatro – fundamentales: profética,
de sabiduría, de enseñanza,
parresiástica): 85; véanse *alétheia*,
politeia, *ethos*, decir veraz
(modalidades).
- acto de verdad: 30; véase coraje.
- adoxía*, deshonor: 273, 274, 276; véase
pobreza cínica [Ingalls].
- adulación: 25 [Plutarco], 56, 57, 63, 64,
74, 75;
(– y retórica persuasiva): 144; véanse
demagogia en democracia, poder
personal, tiranía [Aristóteles].
- aidós/anaidós*: 309, 346; véanse pudor/
impudor, vida no disimulada.
- alétheia*, verdad, rectitud: 83-86, 101,
102, 232-234, 239; véanse *alethés*,
alma, *logos*.
- alétheia*, *politeia*, *ethos* (unidad entre –):
85, 86.
- alethés*, puro, sin alteridad, adecuado a su
esencia (lo no oculto, lo no
disimulado): 233-236, 263, 268; véase
identidad [Diógenes vs. Sócrates].
- alethés bíos*, verdadera vida: 232, 235, 236,
240-242, 263; véanse *ethos*,
“cambia...”, vida.
- alethés logos*: 234; véase *parrhesia*.
- alethés eros*, verdadero amor: 234.
- aleurgia, producción de verdad:
19, 185; (– en la forma misma de la
vida): 232.
- alma, *psykhé*:
(– individual y diferenciación ética):
77, 80, 81; véanse *paideia*, poder
del príncipe;
(conocimiento del – y ontología del
yo): 141;
(contemplación del – por sí misma):
140, 171, 172;
(corrupción, deterioro del – por la
opinión falsa): 121-126; véanse
enfermedad, *nosos* [Asclepio,
Dumézil; Platón, *Critón*, *Fedón*];
(examen del –, prueba de las almas
e interrogación irónica,
confrontación de las almas): 87,
99, 100, 102, 104, 105; véanse
básanos, *exétasis*, *phrónesis*
[Sócrates];
(magnanimidad, *megalopsykhía*, y
práctica de la *parrhesia*): 31, 32
[Aristóteles];
(naturaleza del –): 117; (– como
armonía): 122; (– como realidad
ontológicamente distinta del
cuerpo): 170, 171; (– como
sustancia inmortal): 24, 120, 122,
123, 124, 141 [Fedón].
(surgimiento del –, problema central
de la filosofía, siglo v a. C.): 83;

- (vínculo del – con la verdad): 129;
 (zétesis y verdad del –): 104.
- alma real, regia:
 (el – por naturaleza): 289.
- alma/s sin verdad (*aneu aletheias*), almas
 variopintas: 239 [*República*].
- alteridad:
 (– cínica): 226, 287, 301, 326, 327;
 (la – como denuncia del error): 325;
 (la –, condición de instauración
 de la verdad): 350 n.
- anarquismo:
 (– europeo y americano), (– y
 terrorismo, como práctica de la
 vida hasta la muerte): 197, 198.
- andreaia*, coraje, virtud, *aretés*, del alma
 regia: 162, 289, 340, 341 [Juan
 Crisóstomo; *Laques*].
- animalidad, verdad animal: 350 n.;
 (– del asceta cristiano): 329, 330;
 (– primitiva y naturalidad): 296,
 297;
 (–: forma prescriptiva de la vida, tarea
 y ejercicio [*vs.* punto de
 repulsión]): 278-282;
 (–: modelo material de la existencia
 cínica): 279;
 (–: modo de afirmación de sí mismo):
 191, 192 [Heinrich];
véanse naturalidad, escándalo, vida
 no disimulada.
- apóstoles: 195, 338-340, 347.
- apoteagma/s:
 (– de Agatón y riesgo de la *parrhesia*):
 344, 345; *véase* Doroteo de Gaza;
 (– de los Padres): 344;
 (– pitagórico): 114; *véase phrouá*.
- armazón para la vida, para la existencia:
 220-222; *véase* enseñanza cínica
 [Diógenes Laercio, Diógenes el
 Cínico; *véase también* Séneca].
- armonía:
 (–, homofonía entre vida y discurso,
 relación con la verdad): 163, 182,
 185, 320;
 (metáfora de la –): 122, 162, 163.
- arte de gobernar: 81.
- arte/s de la existencia, artes de existencia:
 173, 203 n., 249, 299;
 (– y discurso veraz): 175; *véase* juego
 de la verdad.
- arte de la retórica: 32; *véase parrhesia*.
- arte de las batallas: 148; *véanse* ejercicio,
tekhne.
- arte de sí mismo: 141;
 (– de la *psykhés therapeia*): 152.
- arte de vivir:
 (la cuestión del – y de la manera de
 vivir): 260, 326 n.; *véase* estética.
- arte moderno:
 (carácter antiplatónico y
 antiaristotélico del –): 201, 202;
 (práctica del – como puesta al
 desnudo, reducción a lo
 elemental de la existencia,
 irrupción salvaje de la verdad:
 función anticultural, vehículo
 del modo de ser cínico): 199, 201,
 202 n.; *véanse* *ethos*, artista.
- artista:
 (la vida del – [Renacimiento y fines
 del siglo xviii-siglo xix], como
 ruptura escandalosa): 199-201;
véase vida cínica.
- Asamblea del pueblo (*Ekklesia*): 31, 54,
 59, 87, 91-94, 96, 101, 102;
 (la – o el príncipe): 245.
- ascesis:
 (– alimentaria y sexual): 328, 329;
véase verdad;
 (prácticas de –, vida de –): 176, 186,
 187, 193, 194, 260, 310, 327, 328.

- ascetismo: 179, 185-187, 193, 247;
 (el –: invención de la Antigüedad pagana): 331, 332.
- ascetismo cínico:
 (el –, como aspiración a un mundo cambiado por la práctica de la verdad): 323, 324, 330, 331.
- ascetismo cristiano: 176, 177;
 (combate espiritual del –): 300;
 (el –, continuidad y superación del ascetismo cínico): 329;
 (el –, punto de unión entre ascetismo de origen cínico y metafísica de origen platónico; entre metafísica platónica y experiencia histórico crítica del mundo): 330, 331;
 (el cinismo, matriz del –): 193, 260, 328, 329.
- ascetismo cristiano y ascetismo cínico:
 (convergencias entre –): 193, 329, 330;
 (divergencias entre –): mundo otro/ otro mundo: 260, 261, 330-332.
- ascetismo y paso al límite: punto de equilibrio entre el máximo de placer y el mínimo de medios (estoicismo), anulación de todo placer (cristianismo): 328.
- asignación, atribución:
 (– de papel [recibida del] dios de Delfos): 241; véase misión de Sócrates;
 (– de verdad cínica): 186.
- atención, tratamiento: 107, 163, 166, 215, 314; véanse *epiméleia*, cuidado;
 (– de los otros): 89, 146, 291;
 (– de sí mismo y de los otros): 167, 251 n. [Juliano];
 (– de sí mismo): 102, 129, 130, 250;
 (– del alma, *psykhés therapeia*): 24, 129, 149, 152;
 (relación de –): 284, 291.
- atención/tratamiento de los otros y cuidado de sí: 324.
- atleta, *athletés*: 143, 292-295, 308;
 (– miserable, *athletés athlios*): 295 [Dión Crisóstomo];
 (el cínico como – combatiente): 293, 298, 321; véase perro.
- básanos*, piedra de toque: 159 n.;
 (– de las almas): 100, 159;
 (– del estilo de existencia): 168.
- belleza: 69;
 (– de la existencia y decir veraz, y ejercicio de la *parrhesía*): 174, 175, 178, 239, 240 [Diógenes Laercio]; véanse inversión, juego de la valorización.
- bíos*, vida, existencia, manera de vivir: 78, 163, 164, 172, 173 (*bíos vs. psykhé*), 348 n., 350 n.;
 (el – como aleturgia): 173, 174; véase *alethés bíos*;
 (el – como una obra bella): 185, 186;
 (el –, materia ética y objeto de un arte de sí mismo, de la *parrhesía* socrática): 141, 142, 164.
- bíos kynikós*, vida de perro, cínico: 256, 257.
- bíos philosophikós* (el), como vida recta: 239, 246, 279; véase vida cínica;
 (inversión de la soberanía del – en resistencia): 298.
- blasón del cínico y del cinismo:
 (la *parrhesía* presente en el –): 178, 179 [Epicteto].
- Boulé*, Consejo (y arbitraje): 149 n., 150.
- “cambia el valor de la/tu moneda”: 231, 241, 252, 254, 268, 325; véase *ethos*.

cambio:

(– de conducta, actitud, manera, modo de ser de los individuos):

45, 293, 324, 325;

(– de configuración del mundo):

299-301, 307, 324;

(– de relación consigo mismo, retorno de sí a sí mismo): 326;

véanse alteridad, conducta, mundo; *vs.* identidad incorruptible [Epicteto, Platón].

Carnaval: 199;

carnavalesca (continuidad – del tema de la verdadera vida): 242.

catástasis:

(apocatástasis del mundo): 330 [Orígenes];

(otra – del mundo): 326 n. [Epicteto].

categorías estoicas en la vida cínica [según Epicteto]: 304.

cenobitismo: 329.

ciclo de la muerte de Sócrates (*Apología*, *Critón*, *Fedón*): 87-89, 95, 107, 116, 126; *véanse* *epiméleia*, cuidado.

cínico/a:

(autoinstituirse – *vs.* prueba de sí, según Epicteto): 305, 306, 308;

(el –, funcionario de la humanidad, funcionario de la universalidad ética): 314;

(estatua visible de la verdad [Epicteto]): 321;

(filósofo en guerra, guerra filosófica): 311;

(la tradición –): 216, 218, 228, 241, 256, 287, 330; *véase* “cambia...”;

(mensajero, *ángeles*, de Zeus): 184;

(modo de vida del –, condición de posibilidad del ejercicio de la

parrhesia y función reductora; *vs.* convenciones y creencias): 182-184;

(*prophetes parrhesias*, el hombre de la *parrhesia*, del decir veraz): 181, 231;

(vigilante universal): 314.

cínico rey, cínico rey (el): rey antirrey, verdadero rey y otro rey, rey de miseria, rey oculto: 281, 286-289, 291, 294, 296, 297, 299-301, 315 [Diógenes y Alejandro].

cínicos:

(los [filósofos] –): *episkopountes*, como episcopios de los otros: 313, 315, 322, 324; *véanse* inspección, vigilancia [Epicteto].

cinismo:

(ambigüedad de actitud con respecto al –): 192, 211 [Luciano];

(banalidad escandalosa del –): 243, 244;

(crítica del – en nombre de un – esencial, núcleo del –): 180, 187, 189, 190, 193, 213, 218;

(el – como actitud y manera de ser): 190;

(el – como eclecticismo de efecto invertido): 244;

(el – como esencia del heroísmo filosófico): 227, 228;

(el – como forma de *parrhesia*): 100, 101;

(el – como mueca, inversión de los temas de la verdadera vida): 212, 242, 244, 282; *véase* “cambia...”;

(el –: lugar común de toda filosofía posible): 227; (lo universal de la filosofía, y su banalidad): 217;

(el –: matriz de una experiencia ética fundamental en Occidente): 301;

- (el –: reacción al derrumbe de las estructuras sociales): 192;
- (paradoja del –, de la vida cínica): 217, 243, 245;
- (pobreza doctrinal, rusticidad teórica y reclutamiento popular: inducción circular): 218, 219 [Dión Crisóstomo, Luciano];
- (principios generales del –, de la vida cínica): 214, 249, 327 [Dión Crisóstomo, Demonacte];
- (reflexión teórica sobre el –): 206; véanse Wieland, Schlegel, Nietzsche, Glucksmann;
- (sátira del – vs. elogio del –): 179-181, 215, 216, 218, 219 [Luciano vs. Juliano].
- cinismo antiguo, *Kynismus*, y cinismo moderno y contemporáneo, *Zynismus* (noción general) (tesis de la discontinuidad entre –): 190, 191, 206; véanse Tillich, Heinrich.
- cinismo antiguo y animalidad: véase animalidad.
- cinismo cristiano, antiinstitucional: 195, 196.
- cinismo de la cultura vuelta contra sí misma: 201; véase arte moderno.
- cinismo e individualismo: 191, 192 [Gehlen].
- cinismo transhistórico: 187, 192.
- cinismo y articulación del decir veraz con el modo de vida: 177.
- cinismo y ascetismo:
 (– cristiano): véase ascetismo;
 (– filosófico): 179 [Epicteto];
 (– y extrapolación de temas de la filosofía antigua): 242, 282.
- cinismo y cristianismo:
 (el paso al límite en –: punto de equilibrio vs. reducción): 328;
 (vínculos: prácticas ascéticas): 44, 185, 194, 195, 228, 269, 327 [Diógenes, Peregrino].
- cinismo y escepticismo: 186, 187, 190, 191, 202 n., 203 n.; véase nihilismo (siglos XIX-XX).
- cinismo y estoicismo (proximidad entre –): 312, 313 [Epicteto]; véase resistencia.
- cinismo y noción de *alethés bios*, vida no disimulada: 240, 242, 263 [Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico].
- cinismo y principio del decir veraz ilimitado y valeroso: 177.
- ciudad:
 (principio de escansión de la unidad de la –): 61-63.
- combate [contra vicios y costumbres de sí mismo y los otros], combatividad por un mundo otro: 292-294, 298, 300, 301; véanse *athletés*, resistencia, cínicos.
- competencia:
 (criterios del orden de la *tekhne*): 76, 77, 149-153, 284;
 (– vs. prueba socrática): 157, 158, 163, 164.
- complots contra la sociedad visible: 196; véase militancia revolucionaria.
- condición eremita y animal del asceta cristiano: 329, 330.
- conducción de los hombres, de los otros: 26, 27; véanse gubernamentalidad, poder.
- conducta/s: 30, 32, 65, 66, 80 n., 84, 86, 102, 207, 227, 233, 239; véanse *ethos*, individuo, sujeto; véanse también *alétheia*, *parrhesia*;
 (esquemas tradicionales de –): 198, 199; vs. cinismo;
 (línea de –): 209 n.;

- (principio general de la –: [enunciado del sabio]: 36, 265;
 (reglas de –): 172;
 (traducir la filosofía en buena –): 78;
véase paideia.
- confesor, director de conciencia: 23, 24, 26; *véase* otro (el).
- conocimiento:
 (del tema del – al de la veridicción): 27; *véase* relaciones verdad/poder/ sujeto.
- conocimiento del alma, *psykhé*: 141, 142, 171.
- conocimiento de sí, autoconocimiento: 171, 172;
 (– ajustado al problema del *bíos*): 172; *véase* “cambia...”;
 (–, temor y sospecha o recelo parresiástico, trabajo de purificación): 347, 348, 349 n., 350 n.;
 (exacto –: trabajo de la verdad de sí sobre sí; estimación correcta de sí mismo, de sus propias capacidades): 213, 214 [Luciano], 309 [Diógenes], 321, 322 [Epicteto].
- conocimientos, *tekhne*, enseñanza y saber/es: 39, 40, 43, 44.
- consejero/s del príncipe y práctica parresiástica: 23, 73, 76, 77, 80 [Aristóteles, Pisístrato; Isócrates, Nicocles; Platón, Ciro];
 (– de suicidio): 210;
 (– filósofo, – de alma, de conciencia): 209, 210;
 (– moral): 80;
 (– político): 165, 209, 210.
- contemplación del alma por sí misma: 140, 171, 172; *véanse* alma, veridicción socrática.
- coraje:
 (el – como marca cívica y regla de juego moral): 138;
 (el – en su verdad, verdad del – [– de la dialéctica], – de aceptar la verdad): 35, 138, 156-158, 164, 170, 200, 201, 340, 341;
 (problema de la definición, de la naturaleza del –): 138, 162-164; *véase Laques.*
- coraje del decir veraz revolucionario (violencia valerosa diferente del coraje político y de la ironía socrática): 245, 323, 324, 349 n., 350 n.
- coraje de la verdad:
 (–, de decir la verdad): 57, 87, 101, 147, 169, 319 (*tharrhēin parrhesiázesthai*); *véanse* juego parresiástico, riesgo, cuidado de sí, veridicción [Aristóteles, Sócrates, Séneca];
 (–, ética de la verdad): 31, 32, 52, 53, 103, 105, 138, 169, 245, 335, 336, 340, 341, 349 n., 350 n. [Epicteto].
- coraje del mártir: 341, 342.
- coraje y virtud, *areté*: 162 [Laques]; *véase* sinfonía.
- correspondencia:
 (práctica de la –), del intercambio de cartas: *véase* vigilancia [Séneca].
- crisis de la *parrhesía* democrática (siglo IV a. C.), de las instituciones políticas: 51, 71, 87.
- cristianismo:
 (activismo y combate espiritual del –): 316 n.;
 (– y evolución de la noción de *parrhesía*): 176, 177, 205, 316, 332, 347.

- (el tema de los dos caminos en el – arcaico): 223, 224;
 (golpe de fuerza del –: tema de una vida otra como verdadera vida ligado a la idea de un acceso al otro mundo como acceso a la verdad): 331.
- cristianismo medieval y veridicción:
 (modalidad profética y modalidad parresiástica): 45;
 (modalidad profética y modalidad técnica): 45.
- cuidado de sí: 21, 102, 128-130, 141, 142, 167, 250, 251, 259, 260;
 (– de la *psykhé* y del *bios*) y coraje de la verdad, *epiméleia* y *parrhesia*:
 modalidad platónica y modalidad cínica: 170, 171, 174, 350 n.
- cuidado ético de sí y de los otros: 107, 146 n., 172.
- cuidado de la verdad: 202 n., 203 n., 213, 214.
- culpable (de delito): 104; véase acusación [Sócrates]; véase también obediencia.
- “cultivo de sí”: 22, 26; véase prácticas de sí.
- curación:
 (– cínica): 292; véase dominio;
 (– de la opinión falsa, enfermedad del alma [interpretación del sacrificio a Esculapio]): 111, 112; véanse últimas palabras, sacrificio [Critón, Fedón; Dumézil].
- decir veraz, decir verdadero, decir la verdad, manifestar la verdad: *passim*; véanse *parrhesia*, veridicción;
 (las cuatro modalidades del –): 34, 39, 44, 85; véanse profecía, sabiduría, enseñanza, *parrhesia*;
 (riesgo mortal ligado al –): 40, 41, 56, 87-89, 94-96, 100, 101, 335, 340.
- decir veraz ético: 169 n.
- decir veraz filosófico: 39, 44, 106.
- decir veraz político: (valentía política del –): 245, 246.
- decir veraz profético: 34, 35, 39, 42, 46, 85, 104.
- demagogia (la) en democracia: 75 [Aristóteles].
- democrático/s:
 (la mala ciudad –: sus instituciones, su *politeia*): 29, 52, 70; véase mezcolanza.
- demónica:
 (voz –, signo del *daimon*): 91-93, 95, 96, 102, 103; véase peligro del decir veraz.
- descuido o negligencia/no negligencia: 106, 107; véase últimas palabras; (educación/descuido o negligencia): 117, 146, 147 [Alcibiades].
- deshonor: 50, 51, 118, 119; véase *adoxia*; (– vs./y justicia): 273, 274 [Sócrates]; (– y principio de la vida independiente): 274-276, 281.
- desnudez:
 (– cínica): 183, 195, 297; véanse despojamiento, escándalo, verdad;
 (– crística y espiritualidad cristiana): 194, 342.
- despojamiento cínico:
 (– e irrisión): 291;
 (– y resistencia): 294;
 (prácticas del –, despojamiento de la vida): 187, 193-195, 223, 224, 269-272, 281, 282, 290, 291, 300, 301, 309, 310;
 véanse animalidad, ascetismo, cínico rey (el), naturalidad, desnudez, pobreza, verdad animal.
- destino: 202 n., 203 n., 246, 247, 272, 273, 290, 291;

- (aceptación por el cínico de su –, alejamiento de los lazos particulares): 318;
- (– de la racionalidad europea): 142;
- (– y modalidad de veridicción del profeta): 41, 42;
- (futuro con forma de –): 45, 46.
- deuda:
- (naturaleza de la – con Esculapio/Asclepio): 87-89, 107, 111, 112, 117; véase últimas palabras.
- diatribas (cínicas): 195, 292, 325.
- dicha, felicidad, *eudaimonia*:
- (– e intervencionismo de la misión cínica: la – de los otros): 291, 292;
- (– y *politeia*): 315 [Epicteto];
- (la – de poseerse): 283 n.; véanse cinismo, platonismo, estoicismo [Séneca];
- (la –: dominio de sí sobre sí y goce de sí por sí mismo): 239, 240, 242 n.
- diferenciación ética: 51, 52, 68-70, 85, 86;
- (– *vs.* diferenciación cuantitativa en democracia, isomorfismo): 61, 63, 78, 80, 81.
- dinero:
- (– para la enseñanza de los sofistas: a precio de –): 104, 105; véase “cambia...”;
- (– repartido para los espectáculos): 55, 56;
- (actitud hacia el –): 128, 208, 253, 254, 270, 335.
- Dios concebido como *despotes*: 331; véase principio de obediencia.
- director, dirección, guía de alma, de conciencia: 22-25, 29, 149 n., 283.
- discernimiento: 256.
- discurso: véase *logos*.
- discurso de verdad, discurso verdadero, discurso veraz, *passim*; véase *parrhesia*;
- (condición de posibilidad del – y riesgo): 30, 31, 172; véanse otro (el), coraje, *parrhesia*-guía de conciencia;
- (impotencia del – en democracia): 57 [Pseudo Jenofonte];
- (– y desafío en forma de chantaje): 56, 57; véase juego parresiástico [Demóstenes].
- discurso filosófico: 45, 73, 84, 130, 134, 249.
- discurso revolucionario: 46.
- disimétrica:
- (respuesta – del cínico a la violencia por la afirmación del lazo filantrópico): 312.
- doctrina cínica: 190, 191, 219, 220, 222-226, 327, 328 [Epicteto].
- dominación:
- (de la – a la gubernamentalidad): 26;
- (–: dominio de sí sobre sí mismo): 240;
- (– irónica): 313.
- dramatización cínica:
- (– de la soberanía: monarquía de irrisión): 297;
- (– del principio de independencia: pobreza radical y dependencia, *adoxia*): 269, 275, 276 [*vs.* Epicteto];
- (– del principio de no disimulación: impudor): 265;
- (– [del principio de rectitud]: animalidad): 279, 298;
- véanse inversión, escándalo.
- educación, *paideia*: 78-80 [Isócrates]; 140, 141, 146, 151, 152, 165, 166 [*Alcibiades*, *Laques*], [Luciano], 220-222 [Diógenes Laercio], 225 n.;

- (-/descuido o negligencia, cuidado del alma, cuidado de sí): 136, 137
[*Alcibiades*, *Laques*];
(- y poder): 268, 269 [Séneca].
ejercicio/s: 39, 40, 53, 73, 74, 82, 83, 84
(véase *parrhesía*);
(- de aceptación, camino de la *áskesis* cínica): 223, 224, 274, 275, 310, 313;
(- de resistencia): 135, 136, 145, 146, 213, 270, 313, 349 n., 350 n.;
(- espirituales, de escritura, e *hypomnémata*): 21 n.;
(la razón en -): 101, 102.
ejercicio de conducta, de vida: 172, 173, 247.
ejercicio de la *parrhesía*, del decir veraz: 82-84, 95, 96, 125, 179, 184;
(- de la escena política al juego de las relaciones individuales): 83;
(- en la experiencia cristiana): 24, 25, 332;
(- sobre uno mismo): 348.
ejercicio del poder (*politeia*): 85, 86;
(- imperial vs. ejercicio cínico de la vida soberana): 285, 286, 307-309, 318, 319, 325, 326 n.;
(- y aleturgia): 38 n.
Ekklesia, Asamblea: 58, 59.
eleuthería, libertad: 76 n.;
(- y *parrhesía*): 52, 53, 213-215;
(- y *philia*): 77 n.;
[Isócrates; Platón, *República*].
enfermedad del alma (*nosos*), corrupción: (opiniones falsas vs. curación por el *logos* racional [y la *epiméleia*]): 121, 122 [*Critón*, *Fedón*].
enigmas: 33-35, 37, 134, 276, 277; véase decir veraz profético.
enseñanza, *paideia*, formación: (discursos de la heterogeneidad, la separación entre *alétheia*, *parrhesía* y *ethos*): 85, 86; vs. veridicción;
(- cínica: atajo, *syntomos hodós*, hacia la virtud [vs. transmisión de saberes]): 220-224;
(- de Peregrino a los *idiotai*): 210, 211 [Luciano];
(- socrática): 112, 113, 116-118, 166;
(- transmisión del orden de la *tekhne*, de los saberes) 41, 44, 135, 145, 151, 167, 297;
(oficio de -): 228, 229;
(tradicionalidad de -): 226, 227.
epicureísmo: 217, 227; véase tradicionalidad.
epiméleia, solicitud: 21, 102, 106, 113, 127, 132, 170, 171, 260; véanse atención/tratamiento, cuidado;
(- cínica: doble: tomar a su cuidado el cuidado de los hombres): 314, 315 [Epicteto];
(- socrática: cuidado del alma, *psykhé* [*Alcibiades*], cuidado de la existencia, *bíos* [*Laques*]): 140-142, 163-165, 349 n., 350 n.
epimeleisthai vs. *ameleisthai*, descuidar: 116, 117, 132, 147.
escándalo de la verdad: (dramatización e inversión del tema de la vida como -): 187, 192, 193, 196, 200, 201, 248, 249, 266, 277, 281, 282; véanse animalidad, arte moderno, inversión cínica, vida revolucionaria.
esclavitud, esclavo: 211, 212 [Luciano]; (indiferencia a la situación de -): 271, 273, 275.
escucha: (- del otro, del *logos*, del maestro/de los aduladores): 22-24, 40, 41,

56-58, 74, 75, 103, 104, 167, 168, 211, 212, 218, 219, 240, 272, 273, 276, 310, 338-340; véanse juego, pacto parresiástico.

estética:

(– de la existencia *vs.* metafísica del alma): 173, 176, 268;

(– y cuidado de la verdad): 202 n., 203 n.;

(– y ética del yo): 260, 261 n.

estilísticas de existencia: estética de la pureza (platonismo), estilística de la independencia (cinismo, epicureísmo, estoicismo): 175, 176, 268.

estilo de vida: 158, 159, 163, 164, 175, 176, 186, 193; (el – como lugar de surgimiento de la verdad): 197, 200; véase escándalo.

estoicismo:

(las cuatro grandes categorías del –): 322;

(proximidad del – y el cinismo): 311-313, 325, 326 n..

ethos:

(–: actitud, conducta moral, objetivo de la práctica parresiástica): 41, 42, 81, 82, 293, 294, 348 n.;

(– del arte moderno *vs.* – de la práctica política): 202 n., 203 n.;

(–, función del alma o “estilo de la existencia”): 102, 103, 237, 238, 239 n.; véase *alethés bios*;

(– individual: formación del sujeto como sujeto moral de conducta, – individual del príncipe: formación del príncipe): 77, 78, 80-84, 101, 102;

(–: punto de articulación entre el decir veraz y el buen gobernar): 81, 82;

(– y juego socrático): 152, 153;

(– y veridicción parresiástica): 41, 42, 44, 45, 49, 50 (– en el campo político): 202 n., 203 n.;

véanse *alétheia*, *parrhesia*, *politeia*; véanse también diferenciación, ética/o, sujeto.

ética/o:

(constitución – de sí mismo): 348 n.; véase sujeto; (cuidado – de sí y de los otros): 146, 147 n.;

(delimitación – y campo político): 62; véase diferenciación; (división – e interés de la ciudad): 67, 68;

(el *bios*, materia –): 140, 141;

(– cínica e inversión de los valores): 313, 314; véase pobreza; (universalidad – y cinismo): 314, 315;

(– filosófica): 229;

(– política y “verdadera vida”): 231;

(– protestante: otro mundo *vs.* existencia misma en este mundo): 260, 261;

(– y heroísmo): 228, 229;

(– y reglas de conducta): 172;

(lugar – de los cínicos): 226, 227 n.

ética de la verdad:

(– y coraje, ética catártica de la verdad): 138, 139, 202 n., 203 n.;

(modalidad – del decir veraz): 41, 42, 174, 175.

examen:

(– de conciencia): 19, 20, 21, 38 n.;

(– de las representaciones, del flujo de las representaciones): 304, 305, 321 [Epicteto], 348 n.;

(– de sí mismo): 341, 342 [Gregorio de Nisa], 348 n.

examen socrático, *exétasis*: 136, 137, 141, 147, 148, 159, 160, 172, 173, 181, 182;

- (– del alma): 101 n., 102, 103;
 (– de los otros en comparación con uno mismo): 98-101;
 (sufrir el –, *basanizesthai*): 157, 158; véanse *básanos*, indagación.
- exétasis*, práctica del examen y de la prueba del alma: 136, 137.
- exilio:
 (el – del sabio, del mejor [y equilibrio de la ciudad]): 36, 37, 126, 127, 309, 310; véase ostracismo [Diógenes Laercio];
 (el –, privación de *parrhesía*): 50, 51;
 (– de Diógenes el Cínico): 240, 241, 252 n.; véase “cambia...”.
- existencia: véanse *bíos*, vida.
- experiencia:
 (– histórico crítica de la vida y – metafísica del mundo): 335, 336.
- fango del mundo (rechazo cínico del –): 329, 330.
- filosofía:
 (elogio de la verdadera – cínica): 215-217 [Juliano];
 (la –, forma de veridicción): 130;
 (la – como preparación para la vida): 249, 250;
 (la – como prueba del alma): 141, 142.
- filósofos:
 (las tres categorías de – [según Luciano]): 218, 219.
- formas aletúrgicas:
 (análisis de las – de la *parrhesía*): 19-21; vs. análisis de las estructuras epistemológicas.
- fortuna:
 (desapego virtual hacia la – y el infortunio): 269, 270 [Séneca].
- franciscanos: 194, 195; véase ascetismo cristiano.
- génesis de la experiencia filosófica europea u occidental: 335, 336.
- gente honesta (*khrestói*)/insensatos (*mainómenei*) y *eunomía*: 58, 59.
- gobierno de sí y del alma de los otros: 26, 27.
- gobierno y conducción de los hombres: 26, 27.
- gubernamentalidad: 26, 27.
- guerra filosófica:
 (misión cínica de –): 310, 311.
- guía (de la propia alma, de las almas, del alma del rey, del diálogo, del rebaño): 23, 24, 31, 81, 118, 168, 275, 287, 350 n.
- héroe filosófico (el): 184-187, 227, 228 [Heráclito, Solón].
- historia de la estilística de la existencia: 173, 174.
- historia de la filosofía clásica y problema de la vida filosófica: 248, 249 [Leibniz, Spinoza].
- historia de la filosofía como forma, modo de vida: 326, 327 n.
- historia de la metafísica del alma: 174.
- historia de la subjetividad: 174.
- historia de las artes de vivir, de las artes de existencia en Occidente: 202 n., 203 n., 326, 327 n.
- historia del ascetismo en su relación con la verdad: 327, 328.
- historia de las relaciones de la verdad y el sujeto: 187.
- historia del estoicismo: 176.
- hombre democrático: 236, 237; véase mezcolanza.

- humanidad (la) en su materialidad (aceptación *vs.* desafío existencial): 329, 330; *véase* animalidad.
- humildad cristiana: (la –, como renuncia a sí mismo): 275, 276; *véase* principio de obediencia.
- humillación cínica (búsqueda activa de las situaciones de –, como búsqueda de dominio), orgullo y supremacía: 275, 276, 311.
- identidad: (– consigo mismo): 267, 268; (– de la vida): 239, 240; (la – [como mantenimiento en un estado idéntico]): 233, 234.
- indagación, *plane.* 99, 100, 105; (sobre el enigma del *dios* de Delfos): 97 n.; *véanse* *básanos*, prueba, examen.
- independencia: (ejercicio de la libertad entendida como –): 348 n.; (la –: autosuficiencia, práctica de la autarquía): 267-269 (epicúreos, estoicos); (la –, modo de vida cínico): 183, 184, 220-222; (estilística de la –): 267, 268; *véase* dramatización; (la –: poder absoluto sobre sí mismo y ausencia de temor): 43 n. [Séneca]; *véase* indiferencia cínica.
- indiferencia: (– a la opinión, a la humillación, a la fortuna o el infortunio): 271, 274, 311; (– a las estructuras de poder): 328, 329; (– cínica: teórica): 202 n., 203 n.; (– [en] la vida): 267, 268; (– entre los sujetos en democracia *vs.* escansión [numérica/ética]): 62, 63.
- individuo/s: 18, 19, 28, 32, 43, 49, 50, 53, 56, 61, 65, 66, 69, 82-84, 219, 220, 272, 273, 283, 284, 292-294, 298, 299, 305, 326, 334; (ascetismo del – inmerso en estructuras institucionales: cenobio, monaquismo colectivo): 342; (categorías de – y de ciudadanos): 98, 99; (coraje del –): 340, 341; *véase* *parrhesia*; (de la salvación de la ciudad al *ethos* del –): 81, 82; (el – como sujeto que dice la verdad sobre sí mismo): 25, 26; (– y “regla común”): 70; (vínculo individual con los –): 314; (*vs.* singularidad de los –): 37, 38, 42.
- individuo (el) y el individualismo: en el corazón del cinismo: 192 [Gehlen, Heinrich, Tillich].
- inspección: (– de los otros, de las cosas humanas): 322-324; *véanse* mirada, vigilancia; *vs.* indiscreción [Epicteto].
- insultos: (relación de –/relación de afecto, recuperación de la dominación irónica): 313 [Diógenes].
- inversión: (– de la verdadera vida en vida otra): 281; *véase* escándalo cínico; (– de los valores de la *parrhesia*): 346, 347; (– de los valores físicos): 272, 273; *véase* principio de obediencia.

- inversión cínica de los temas (del *bios*):
242, 257, 264, 267-280, 283, 290,
295; véanse animalidad, dramatización,
inversión, paradoja, escándalo.
- inversión platónica: convalidación del
decir veraz como principio de
definición de una *politeia*: 63, 64.
- ironía socrática: 245, 246.
- isomorfismo ético cuantitativo, partición
cuantitativa asociada a la delimitación
ética: 62, 65 [Aristóteles].
- izquierdismo:
(paradoja del –: socialidad secreta
vs. forma de vida escandalosa):
197, 198.
- juego cínico de la humillación: 258,
266, 276;
(– con las convenciones relacionadas
con el honor y el deshonor): 275,
276.
- juego de la *parrhesia* y *ethos*, juego
parresiástico: 31, 32, 35, 41, 55, 56,
152, 153, 156, 164, 165, 349 n.,
350 n.; véase juego socrático.
- juego de la simetría y la disimetría
[Alejandro y Diógenes]: puesta en
escena de la monarquía antirreal: 288,
296, 297.
- juego de la valorización y la
desvalorización de lo bello y lo feo:
272, 273; véanse inversión, escándalo.
- juego de la verdad, del decir veraz, entre el
sujeto y la verdad: 164, 165;
(dar cuenta, *didonai logon* de sí mismo
en el –): 173, 174;
(papel de las relaciones de poder
en el –): 26, 348 n.;
véase juego socrático.
- juego democrático, de la democracia:
56, 63, 94.
- juego de prácticas de sí, juego y obligación
de decir la verdad sobre uno mismo:
21, 22; véanse juego parresiástico,
socrático, de la verdad.
- juego entre interpretación [del dicho
oracular] y espera en lo real: 98, 103.
- juego entre necesidad de una dirección y
principio de autonomía: 146, 147 n.
- juego socrático, de la interrogación
irónica: 87, 88, 137, 151, 168 n., 175.
- justo/injusto, justicia/injusticia: 53-55, 93;
(aceptación cínica de las injusticias y
desprecio de las leyes): 212, 213,
216 n., 310, 313 [*vs.* Juliano];
(justicia y verdad socrática *vs.*
voluntad de injusticia): 93, 94
[*Apología*];
(parte de nosotros mismos con la cual
se relacionan la justicia y la
injusticia): 120 n., 121 [*Critón*].
- khreiai*, *paignia*, anécdotas; modo cínico
de transmisión de los esquemas de
conducta *vs.* tradicionalidad doctrinal:
226, 227.
- lazo filantrópico [más allá del mal
sufrido]: 312, 313 [Épicteto].
- libertad, *eleutheria*:
(cuota de – para los inferiores en
régimen monárquico): 76 n.,
77, 86;
(la – como placer): 90, 91, 180, 214,
307, 315;
(– fundamental, no dependencia):
132, 133 [Séneca], 183, 184,
239, 240, 279, 283 n., 315, 316,
348 n.
- libertad de palabra: 160, 161, 163, 164,
180 n., 181, 182 [Épicteto];
(– para algunos): 350 n. [Filón];

- (– parresiástica, libertad peligrosa): 51, 52 n., 55 n., 56, 340, 341 [Platón] [Eurípides].
- limpieza del cuerpo:
 (– *vs.* valorización paradójica de la suciedad): 273-278 [Epicteto *vs.* Diógenes];
 (valorización de la –): 304, 321.
- logos*: 97, 98, 167, 291;
 (el – como principio divino): 264, 265;
 (el – como razón): 158, 159 [Platón]; véase curación; (*didonai logon*, dar razón de uno mismo): 164, 171, 173; (– racional y *phrónesis*): 120, 121; (– *vs.* misología): 122, 123;
 (– ajustado a la naturaleza): 275, 276;
 (–: discurso que da acceso a la verdad, – *alethés*): 166, 167, 233, 234, 236, 237 n. [República];
 (– y *áskesis*: los dos caminos hacia la virtud): 223, 224;
 (– y *bíos*): 78, 79; véase *ethos*,
 (dominio del –: principio de igualdad, de la *homología* en el diálogo socrático): 124, 125, 163, 164; véanse escucha, armonía.
- maestro:
 (–: guía en el camino del *logos*): 167.
- maestro de existencia: 17; véanse también enseñanza, atención/tratamiento [Platón, Séneca].
- magnanimidad, *megalopsykhía*, y práctica de la *parrhesía*: 31, 290 [Aristóteles].
- mártir, testigo de la verdad (*mártyron tes aletheias*): 186, 187 [Gregorio Nacienceno].
- medida de sí: 322 [Epicteto]; véase conocimiento de sí/autoconocimiento.
- mendicidad, pobreza cínica hasta la dependencia: 273, 274; véase dramatización.
- metafísica del alma y estética de la existencia: 174-176.
- mezcla:
 (– entre parte divina y elementos mortales: Atlántida): 238, 239.
- mezcolanza:
 (– del alma): 237;
 (– de las ciudades, de los hombres): 237 [República]; véase democrático.
- militancia:
 (medios violentos de la –): 316 n.;
 (– cínica, de la vida cínica: sin *paideia*, proselitismo, en circuito abierto): 278, 279 n., 298, 304, 305 n. [Epicteto];
 (– como misión): 305-315;
 (– filosófica: que implica *paideia*, en circuito cerrado): 298, 299; véase estoicismo; véase misión cínica.
- militantismo: 195, 196, 297, 298;
 (– cínico: en el mundo, contra el mundo): 298, 299; véase soberanía cínica;
 (– cínico y – revolucionario): 300;
 (– revolucionario, siglos XIX-XX: un estilo de existencia, la vida como actividad revolucionaria, socialidad secreta pero visibilidad en el campo [socio]político, luego institucionalización): 195, 199, 200;
 (– y activismo del cristianismo [y otros movimientos]): 316 n.
- mirada:
 (– de los otros): 264-268;
 (– interior): 264, 265 [Epicteto];
 (– posada en los otros): 323, 324; véanse *epiméleia*, inspección, vigilancia.

- misionero de la verdad:
 (la idea de un –): herencia socrática,
 experiencia cínica y cristiana:
 328, 329.
- misión filosófica, misión divina: 240-242;
 (– del cínico: intervencionismo social,
 misión sacrificial de combate,
 de guerra filosófica): 241, 292,
 293, 304-310, 314; *véanse*
 diatriba, resistencia, militancia/
 militantismo, atención/
 tratamiento, soberanía
 [Diógenes, Dión Crisóstomo,
 Epicteto];
 (– de Sócrates): 42, 43, 54, 88, 96,
 97, 101, 102, 106, 130, 131, 137,
 138, 165-168, 306; *véanse*
epiméleia, prueba del alma,
 muerte de Sócrates, parresiasta,
 riesgo, atención/tratamiento,
 cuidado *vs.* descuido o
 negligencia;
 (– y profesionales de la filosofía): 307,
 308 [Epicteto].
- misterio/s: 174, 175, 334 [san Pablo,
 Filón].
- mitológico (lo) de nuestro pensamiento
 político: la figura del rey de irrisión:
 298, 299.
- monarquía e irrisión:
 (tema de la relación entre –): 291,
 296, 299, 318; (transformación
 de ese tema: el rey y su bufón):
 299.
- monarquías políticas:
 (inversión de los signos y marcas
 de las –): 317, 318.
- monarquía y filosofía, monarquía
 y soberanía sobre sí mismo:
 (analogía de estructura entre –): 286,
 287, 290.
- movimientos revolucionarios,
 movimientos religiosos (Edad Media y
 siglos XIX-XX), vehículos del cinismo:
 195-201;
 (institucionalización de los –): 202 n.,
 203 n.
- mundo otro (un) [o] el otro mundo:
 258-261, 301, 317, 326, 330-332,
 350 n.; *véase* vida otra.
- muerte:
 (relación con la –): 23, 24, 115,
 209-211 [Demetrio y Trásea Peto,
 Peregrino].
- muerte de Sócrates (la):
 (ciclo de): 87, 88, 95, 101, 106, 107,
 116, 126; *véase* Asclepio/Esculapio
 [Apología, Critón, Fedón];
 (–, crisol mismo de la racionalidad
 occidental *vs.* crisol del
 irracionalismo occidental:
 Nostradamus [método de
 desciframiento de –]: 135, 136;
véase Dumézil.
- naturalidad: 267, 278, 296;
 (núcleo de –) y vida recta: 276; *véase*
 escándalo.
- necesidad/es: 22-24, 36, 40, 41, 163, 166,
 167, 184, 216, 256, 265, 266, 278 n.,
 279, 286, 289, 292, 328;
 (– de nada [cínico]): 257, 258, 290,
 309; *véanse* animalidad, pobreza,
 vida independiente, indiferente.
- nhilismo ruso: 197.
- no disimulación: 264-268; *véanse*
 naturalidad, vida no disimulada
 [Epicteto];
 (– y ascesis cristiana): 309, 310.
- objetivo milenarista: 196; *véase* militancia
 revolucionaria.

- oficio de cínico y misión: 308, 309.
- olvido de sí, memoria de sí mismo:
(perder la –): 87, 89, 106, 107; véanse
muerte de Sócrates, sofística.
- ontología del alma:
(tema de la – y de la estética de la
existencia): 175, 176.
- oráculo de Delfos: véase “cambia...”;
[Dumézil].
- órdenes mendicantes y cinismo
[analogías]: 300, 301, 316 n.; véase
ascetismo.
- ostracismo, “regla común” y equilibrio de
la ciudad: 68-70 [Aristóteles].
- otro (el):
(escucha, presencia, estatus del – y
decir veraz sobre uno mismo): 22,
24, 30, 31, 41, 125, 264, 284,
331, 332; véase alteridad.
- otro mundo:
(el mundo otro como otro mundo):
350 n.;
(el mundo otro: cambiado) [cinismo,
militancia/militantismo]: 260,
325, 327 n., 349 n., 350 n.;
(el – como acceso a la verdad): 330,
331;
(la cuestión del –) [platonismo
<Alcibiades>, cristianismo]: 115,
116, 259, 326.
- pacto de la *epiméleia*: 176, 177.
- pacto parresiótico, pacto de franqueza:
32, 125, 136, 142, 157-159.
- paideia*: 78 n., 165 n.; véase educación;
([ausencia] de – en la militancia
cínica): 298, 299, 316 n.; véase
áskesis vs. *logos*.
- palabras:
(las últimas – de Sócrates): véase
últimas palabras.
- paradoja/s del cinismo, de la vida cínica:
217, 243, 245, 282.
- parrhesia*, de la *polis* a la *psykhé*:
(–: el “decirlo todo” ajustado
a la verdad en el riesgo de
violencia): 28, 29 [Aristóteles,
Demóstenes];
(–: modo de veridicción, modalidad
del decir veraz): 41-45;
(–: noción de raíces políticas y
derivación moral, elemento
constitutivo del decir veraz sobre
uno mismo): 26;
(–: práctica peligrosa): 50, 51; véanse
otro (el), ciclo de la muerte de
Sócrates; (práctica de la – vs.
técnica de la retórica): 31-33;
(–: tema del hablar franco ligado
al de la verdad del coraje, el coraje
de decir la verdad): 159, 160;
(polos de la –: *alétheia*, *politeia*,
ethopóiesis): 83, 84;
véanse *exétasis*, cuidado.
- parrhesia* cristiana:
(la – como virtud bisagra del
cristiano): 340;
(inversión de la *parrhesia* ética y de la
epiméleia: desconfianza hacia sí
mismo): 345-348; véase principio
de obediencia.
- parrhesia* ética:
(–: ligada a la *epiméleia* de la *psykhé*, y
cuyo objetivo esencial es el *ethos*):
81, 82;
(–, *parrhesia* cínica: modalidad de la
parrhesia socrática, fuerte anclaje
en el *bíos*): 349 n., 350 n.;
(–, *parrhesia* socrática: cuidado del
alma y anclaje en el *bíos*): 102,
103, 131-153, 158-164, 170-174,
349 n., 350 n.

parrhesia política:

(crisis de la –: impracticabilidad y peligros): 50-56, 79, 80 [Aristóteles, Isócrates; Platón, *República*, libro VIII];

(formación del *ethos* del príncipe e introducción de la diferenciación ética): 80, 81;

(*parrhesia* democrática: derecho de ciudadanía *vs.* privilegio de nacimiento): 50 [Eurípides];

(*parrhesia* oligárquica: relación con el príncipe, lugar de la *parrhesia*): 76, 77;

(reserva socrática, abstención del ejercicio de la *parrhesia* en política): 91, 95; véase crisis.

parresiasta: 26, 28-38, 40, 41, 43-45, 90, 94, 95, 103, 338, 341;

(el – y su puesta en juego del discurso veraz del *ethos*): 41, 42.

paso al límite e inversión cínica: 242, 257, 282.

peligros:

(– del decir veraz en política y peligro del decir veraz socrático): 53-55, 92; véanse muerte, *parrhesia*, riesgo.

“perro” (referencia a la autodesignación de Diógenes el Cínico): 186, 194, 195, 224, 225, 256, 257, 275, 278 n., 298;

(– de guardia: diacrítico, “ladrador”): 256, 257, 310;

(ser – de nacimiento): 224, 225;

(vida de –, impúdica, no disimulada, indiferente): 256, 257;

(vida de –, y combatiente atleta): 298; véase inversión cínica.

Perros del Señor, *Domini canes*: los dominicos: 195.

persona moral:

(la – y el uso de las *representaciones*): 321 [Epicteto].

philosophía y *paideia*, *ethos* y pedagogía: 78.

phronesis: 101, 102, 105 n., 106, 107, 121; (*alétheia*, –, *psykhé*, razón, verdad, alma, objetos de la *epiméleia heautón*: del cuidado de sí): 105, 106.

phrouará: 114; véase apotegma pitagórico.

placer/es: 24 n.;

(abstención de los –): 42, 43, 78, 138; (igualdad entre los –): 236, 237; véase hombre democrático;

(– de la escucha): 75, 76, 99 n.; (– de la adulación): 56, 57;

(– de la libertad): 132.

platonismo: 235, 258, 260;

(antiplatonismo): véase arte moderno;

(– cristiano): 235;

(– y el cinismo): 349 n., 350 n.;

(– y metafísica del otro mundo *vs.* el tema cínico de la vida otra): 259, 260.

pobreza:

(la – cínica como componente de la verdadera vida, la – en un puesto de honor): 183, 216, 220, 227, 263, 269-274, 276, 297, 309, 310, 330; véase dramatización del principio de independencia; *vs.* – teórica: desapego virtual [Diógenes *vs.* Platón, Séneca].

poder/es:

(distribución del – en democracia): 64, 65;

(pastoral: – espirituales específicos): 24, 25;

(personal: oligárquico, tiránico, – del príncipe): 74-81;

- (– de la vida soberana): 282, 283;
véanse ascetismo, dominio,
 monarquía y filosofía, rey oculto;
- (– del proselitismo): 298, 299; (– de la
 retórica: vínculo entre lo que se
 dice y la persona a la que uno se
 dirige): 32;
- (–, relación con la verdad, aleturgia,
 – en el juego entre el sujeto y la
 verdad): 26, 38, 81, 86, 331;
véanse *ethos*, *parrhesia*, *politeia*,
 régimen de verdad, sujeto;
- (– sobre uno mismo): 283 n., 286,
 290;
- (relaciones de –): 26, 27, 83, 84, 86;
véase gobierno y conducción de los
 hombres;
- (signos del –): 318, 319.
- polis*:
- (de la – a la *psykhé*, como correlato
 esencial de la *parrhesia*): 82; *véase*
 también salvación.
- politeia*: 52, 63, 64, 67, 78, 83-86, 315;
 (la filosofía como fundamento
 de la –): 63, 64; *véase* inversión
 platónica;
- (–: organización de las relaciones de
 poder): 83, 84;
véanse actitudes filosóficas, *alétheia*,
ethos, *véanse* también cuidado,
epiméleia del cínico.
- prágmata*:
- (ocuparse de *ta ton allon* – y descuido
 o negligencia, olvido de sí [*Laques*]
vs. vigilancia y solidaridad cínica:
 práctica de la verdad en la relación
 con los otros): 146, 326 n.
- práctica cínica: 176-181, 194-197, 232,
 246-250, 254, 255, 263, 273.
- práctica del examen y de la prueba del
 alma, *exétasis*: 136, 137.
- prácticas de sí: 21, 22, 26, 27,
 348 n.; *véanse* ascetismo, *parrhesia*
 ética.
- prácticas parresiásticas, de la *parrhesia*,
 del decir veraz, del hablar franco:
 75-78, 81, 82, 90-93, 95-97, 159,
 160, 163, 164, 166, 170, 176,
 216-218;
- (– de la *parrhesia* ética): 82-84, 87,
 88, 102, 103, 169-171;
 (socrática): 169, 170; (– de la
epiméleia): 125, 126; *véanse* decir
 veraz sobre uno mismo, cuidado;
- (– de la *parrhesia* política): 51, 52,
 102; *s. v.*; *véase*
 gubernamentalidad.
- predicación (cristianismo medieval),
 predicadores: 45, 46, 325, 326,
 339, 340.
- príncipe:
- (relación con el – y diferenciación
 ética *vs.* violencia): 76, 77, 79-81;
véase consejeros/.
- principio cínico de la vida como
 manifestación de ruptura escandalosa,
 a través de la cual la verdad sale a la
 luz, se manifiesta y cobra cuerpo: 200,
 201;
- (principio de la no disimulación y
anáideia): 268 [Diógenes]; *véase*
 dramatización;
- (– *vs.* principio de la vida disimulada y
 de pudor): 309 [Epicteto].
- principio de escansión de la unidad de la
 ciudad: 61 [Pseudo Jenofonte].
- principio de la reversibilidad política y
 vacilación aristotélica: 66.
- principio de obediencia (cristianismo):
 317, 332, 339, 342.
- principio de una militancia abierta
 (cinismo): 316 n.

- principio judeocristiano de la vida otra como verdadera vida, adherido a la obediencia al otro en este mundo y al acceso al otro mundo en otra vida: 330, 331.
- principios:
(los – fundamentales, universales de la filosofía [según Juliano]): 254, 255.
- profeta:
(el – como testigo de la verdad y el parresiasta como develador): 35.
- profecía, profetismo: *véanse* actitudes, *parrhesía*.
- proselitismo filosófico en la Antigüedad: 298, 299.
- protestantismo y cristianismo moderno: 260, 261.
- prueba del alma, de las almas y juego de la interrogación irónica: 87, 103, 106, 130, 137; *véase* *bdsanos*.
- prueba de la vida cínica en su verdad: 183, 184, 209, 210, 276; *véase* resistencia.
- prueba de sí sobre sí mismo *vs.* autoinstitución: 308, 309;
(puesta a prueba directa de sí mismo): 143-146.
- prueba de vida, prueba socrática: 140, 159, 160, 163, 173; *véase* filosofía.
- psykhé*, alma individual: 82, 83, 101, 102, 149, 172-174;
(la –, lugar de la diferenciación ética): 76-78;
(la –, realidad ontológicamente distinta del cuerpo): 171, 172; *vs.* *bíos* [*Alcibiades vs. Laques*];
(– *vs. bíos* como objeto del cuidado): 141, 142; *véase* *epiméleia*,
(relación de la – con el *bíos*): 348 n.
- pudor *vs.* resplandor de la naturalidad: 266, 267.
- realiza, “monarquía” y aristocracia [según Aristóteles]: 65-67.
- rebaño:
(el –, objeto de la solicitud de los dioses): 113-115, 125, 126, 132, 133, 350 n.
- régimen de verdad, de veridicción: 44, 45, 331, 332.
- régimen de vida: 24, 25.
- relaciones verdad/poder/sujeto: 348 n., 349 n., 350 n.
- religión e institucionalización de las prácticas del decir veraz: 247, 248; *véase también* militancia/militantismo.
- rendición de cuentas de sí mismo (*didonai logon*), “dar razón de sí”, relación de uno mismo con el *logos* y problema del *bíos*: 158, 171, 174, 175.
- resistencia: 43, 139, 208, 271;
(aprendizaje de la –): 221;
(entrenamientos, ejercicios, prácticas de –): 148, 214, 224, 291, 293, 294, 318;
(héroe de –): 294, 295 [Dión Crisóstomo, Heracles];
(– cínica) 311-313: *véase* vida militante;
(– en el sostenimiento de la verdad): 293, 294;
(– y práctica de la *dskeis*): 310, 328; *véase* cinismo y cristianismo.
- retórica, habilidad para hablar: 32, 33, 44, 45, 106, 111, 144, 320, 321; *véanse* adulación, olvido de sí, poder, riesgo; *vs. parrhesía*.
- rey (el) y el filósofo: 286, 287; *véase* inversión cínica.
- rey oculto:
(tema del –, tema crístico del –), rey de miseria: 291, 294, 296, 297, 299, 300.

- riesgo/s del decir veraz, de la *parrhesia*:
 (– de violencia [con respecto a los otros]): 29, 30, 33, 40, 41, 245, 246;
 (– mortal [para el parresiasta]): 30-32, 40, 41, 53, 57, 88, 94-96, 101, 107, 246, 247; véase ciclo de la muerte de Sócrates;
 (– y valentía política): 245, 246.
- sabiduría: 35-37, 41-46, 85, 86, 100-106, 112, 113, 130, 135, 157, 171, 172, 180 n., 208-210, 217, 317, 318, 336-338, 340, 341.
- sabio (el) *vs.* el profeta: 36, 37, 41, 42, 44, 45.
- sacrificio:
 (– a Asclepio): 88, 89 n., 107, 110, 112, 113, 116-118, 121, 124, 129, 130, 357; véanse ciclo de la muerte de Sócrates, últimas palabras, opinión falsa [Dumézil];
 (– de sí mismo y plenitud): 291, 292.
- salvación:
 (de la – de la ciudad al *ethos* del individuo): 87-168.
- salvación de las almas: 186, 187 [Gregorio Nacienceno].
- signos exteriores:
 (ausencia de – de la misión cínica): 309, 310.
- sí mismo, uno mismo:
 (relación con –): *passim*; véanse *phronesis*, *alétheia*, *psykhé*, atención/tratamiento, cuidado.
- sinfonía (entre el *bíos* y el *logos*): 163.
- soberanía:
 (– de sí sobre sí mismo): 146, 147, 285-287, 291, 318 [Séneca].
- soberanía cínica:
 (–, fundadora de una práctica de la verdad manifestada, de la verdad por manifestar): 318, 319;
 (– como misión): 303, 304 [Epicteto];
 (– como monarquía irrisoria y militante): 298, 299, 317, 318.
- soberanía de la vida cínica y doble irrisión con respecto a la soberanía política: 318, 319 [Diógenes-Alejandro].
- sujeto:
 (catártica, purificación del –): 138, 139;
 (constitución del – moral, *ethopóiesis*, y prácticas de sí): 22, 26, 27, 81, 83, 86;
 (– político, sujeto del príncipe): 168 n.
- sujeto y verdad: 187, 348 n.;
 (sujeto de *parrhesia*): 336; véase relaciones verdad/poder/sujeto;
 (sujeto de verdad): 138, 139.
- técnicas de gubernamentalidad: 27.
- técnico del tratamiento del alma: 150. *tekhne*.
 (–: modalidad de veridicción del docente-profesor): 41, 42, 103, 130;
 (–: *savoir-faire* transmisible fundado en la tradición): 39-41, 44, 86, 166, 167.
- tiranía: véase poder personal.
- tradicionalidad de doctrina y tradicionalidad de existencia: 226, 227.
- última/s (la/s) palabras, la última frase de Sócrates: 89, 106, 110, 113, 117-130; véanse enfermedad del alma, descuido/negligencia, olvido, cuidado [Burnet, Cumont, Dumézil, Nietzsche, Olimpiodoro, Wilamowitz].

- universalidad:
 (– en la captación de la verdad catártica): 179 n.
- universalidad cínica: sincretismo filosófico: 217.
- universalidad ética y universalidad política: 314.
- vacilación aristotélica: 49, 63, 64
 [*Política*].
- verdad:
 (la – como disciplina, ascesis y despojamiento de la vida): 187;
 (acceso a la –): 137-139; (acceso al otro mundo como acceso a la –): 330, 331; (– por el *logos*): 166, 167; (condiciones de –): 247, 248; (catártica de la –): 138, 139; (práctica terapéutica, prácticos de la –): 215, 216; véase purificación; (relación con la –, relación de conformidad de conducta, y corporal): véase homofonía [*Laques*].
- verdad de sí mismo: 321-323;
 (– sobre sí mismo): 22-25, 349 n., 350 n.
- verdad del coraje-coraje de la verdad, práctica de la *parrhesia*-cuidado de sí: 246; véanse *alétheia*, coraje, decir veraz, ética/o, juego, *parrhesia*, cuidado.
- veridicción:
 (los cuatro modos de –: – de la profecía, – de la sabiduría, – de la enseñanza, – del parresiasta): 40-46, 102-104; véase decir veraz;
 (–: anunciar la verdad [*apangeilai salesthé*], sin dejarse paralizar por el miedo): 179 n. [*Epicteto*].
- veridicción cínica: el modo de vida: 182-186, 319, 320, 325-327.
- veridicción parresiástica, ética: 169, 170;
 (– vs. veridicción del técnico docente): 38-40;
 (– vs. veridicción de sabiduría): 35-38;
 (– vs. veridicción profética): 41-43, 135, 136.
- veridicción política: 137, 138, 150, 151;
 (abstención socrática de la –): 95, 96, 101-103, 105.
- veridicción socrática:
 (las dos líneas de la –): metafísica del alma [*Alcibiades*], forma de existencia [*Laques*];
 (–: *alétheia*, *logos*, *phronesis*): 78-81, 98-103, 120, 121, 130, 137, 157-160, 172;
 (–: transposición de la veridicción profética en un campo de verdad): 103, 104;
 (– y veridicción del sabio): 104-106.
- veridicción técnica (fundada en la tradicionalidad de un saber): 150, 151.
- vértigo de decadencia propio de un mundo occidental: 202 n., 203 n.; véase nihilismo.
- vida:
 (la – como escándalo de la verdad): 187, 193, 195-199;
 (la – como testimonio de la verdad): 186, 193, 231; véase mártir/martirio [*Gregorio Nacianceno*].
- vida bienaventurada:
 (posibilidad de una – en una relación de sí consigo bajo la forma de la aceptación del propio destino): 240, 241, 318, 319; véase vida de soberanía.
- vida cínica:
 (la – como gesto mismo de la verdad): 185;

- (la – como verdadera vida y otra vida): 287;
- (–: vida de soberanía: [hasta la] inversión de la relación consigo mismo de goce como posesión y goce como placer de la vida soberana en monarquía de irrisión): 283, 284 [Séneca], 297; véase humillación;
- (–: vida diacrítica, *diakritikós*, de discernimiento): 256, 257, 310;
- (–: vida independiente, sin mezcla: [hasta la] inversión del principio de independencia «en dependencia, en esclavitud»): 268, 276; véase *adoxia*;
- (–: vida indiferente, *aadiáphoros*): 257, 268, 310; véase necesidad/es;
- (–: vida recta, vida en «conformidad con un *logos* ajustado a la naturaleza: [hasta la] transvaloración en impudor, en animalidad, de la vida no disimulada como principio ideal de conducta): 265–267 [Epicteto, Séneca], 279, 298;
- (vida de perro, *bios kymikós*, de guardia, *phylaktikós*); véase “perro”.
- vida filosófica:
- (la – como vida heroica, como militancia): 228;
- (la – y el legendario filosófico): 228 [el *Fausto* de Goethe];
- (–: ejercicio de vida): 246, 247; véanse ascesis, ascetismo.
- vida otra (la), otra vida, verdadera vida:
- (–: alteridad de la vida como práctica de una combatividad por un mundo otro): 300, 301; véase mundo otro [cinismo];
- (–, como verdadera vida [cinismo y cristianismo]): 330, 331; véase otro mundo [cristianismo].
- vida verdadera (la), *alethés bios*, s. v. [Platón, Jenofonte].
- vigilancia: velar por el cuidado de los hombres: 114, 115, 315 [Epicteto], 321–323 (*episkopountes*): 313, 315, 322; véanse correspondencia, inspección, mirada.
- virtud: 33, 43, 78, 128, 136, 161, 162, 180 n., 216, 217, 294, 299, 338–340, 341 n.;
- (los dos caminos hacia la –: *logos vs. áskesis*): 223, 224 [Diógenes Laercio, Plutarco];
- (– del ciudadano y – del hombre de bien: puesta en cuestión del isomorfismo ético cuantitativo): 65, 66 [Aristóteles].
- zétesis*, *exétasis*, *epimelía*, indagación, prueba, cuidado: momentos de la veridicción socrática: 100, 102, 104.

ÍNDICE DE NOMBRES

- Afrodita, mitología: 295 n.
- Agamenón (mitología), *Agamenón*: 121, 306; véanse Dumézil, Epicteto, Eurípides.
- Agatón, abad [siglo v d. C.]: 344, 345.
- Agenor, mitología: 322 n.
- Agustín, san [354-430]: 194.
- Alcibiades [ca. 450-404 a. C.], *Alcibiades*: 43, 140, 141, 159, 169-173, 184, 243, 259, 359; véase Laques.
- Alejandro [356-323 a. C.], rey de Macedonia: 214, 255, 278 n., 281, 287-290, 317; véanse Diógenes, Dión Crisóstomo.
- Alexandre, Manuel (h.) [1936]: 226 n.
- Amazonas (las), mitología: 296; véase Heracles.
- Andrómaca, mitología: 311; véase Epicteto [cf. Homero, *Iliada*].
- Anito [siglo v a. C.]: 100, 104, 180; véanse Meleto; Platón, *Apología*.
- Antígona*: 121; véanse Dumézil, Sófocles.
- Antístenes [siglo iv a. C.]: 249, 256 n.
- Apolo, Apolo Pítico, mitología: 96, 241, 254, 255, 295 n.; véanse Dumézil, Diógenes Laercio.
- Apuleyo [Lucius Apuleius, siglo II d. C.]: 292.
- Aquiles, mitología [cf. Homero, *Iliada*]: 235, 236, 295, 306, 311; véase Epicteto.
- Arestor, mitología: 322 n.
- Argonautas (los), mitología: 294, 295 n., 322 n.
- Argos, constructor del *Argo*, mitología: 322.
- Argos, Argos Panopte, mitología: 322 n.
- Aristides [el Justo, ca. 540-ca 467 a. C.], padre de Lisímaco: 146 n.
- Aristófanes [ca. 444-385 a. C.]: 28.
- Aristón de Quíos [320-250 a. C.]: 222 n.
- Aristóteles [384-322 a. C.]: 31, 51, 64-70, 75, 76, 80, 190, 259 n., 353, 354 n.
- Arriano [Flavius Arrianus, ca. 95-175]: 178, 307; véase Epicteto.
- Asclepio, Esculapio, mitología: 88, 89 n., 107, 110, 112, 113, 116-118, 121, 124, 129, 130, 357; véanse deuda, sacrificio; véanse Critón, Dumézil, Platón [*Fedón*], Sócrates.
- Átalo [fines del siglo I a. C.-comienzos del siglo I d. C.]: 287; véanse deuda, sacrificio; véase Séneca.
- Atenea, mitología: 181.
- Aubenque, Pierre [1929]: 105 n.
- Bacon, Francis [1909-1992]: 201.
- Bajtín, Mijaíl [1895-1975]: 199.
- Baudelaire, Charles [1821-1867]: 201, 202 n.
- Beckett, Samuel [1906-1989]: 201.
- Benito de Nursia, san [480-547]: 329.

- Bernabé, apóstol [siglo I d. C.]: 339.
- Bión de Borístenes [335-245 a. C.]: 254;
véase Diógenes Laercio.
- Bóreas, mitología: 294 n.
- Brandis, Christianus A. [1730-1764]:
256 n.
- Branham, Robert Bracht [1954]: 360 n.
- Burnet, John [1863-1928]: 112.
- Burroughs, William S. [1914-1997]: 201.
- Calais (hijo de Bóreas), mitología: 294;
véase Dión Crisóstomo.
- Calicles [siglo V a. C.]: 155, 159; *véase*
Platón [*Gorgias*].
- Calígula [Caius Augustus Germanicus,
12-41 d. C.]: 208; *véase* Séneca.
- Casiano, san Juan [Joannes Cassianus, *ca.*
365-435]: 205.
- Cebes [siglo V a. C.]: 109, 111, 122, 124;
véase Platón [*Fedón*].
- Cellini, Benvenuto [1500-1571]: 200.
- Chantraine, Pierre [1899-1974]: 132.
- Cíniras, hijo de Apolo, mitología: 295;
véase Dión Crisóstomo.
- Cirilo de Escitópolis [*ca.* 525-*ca.* 560]:
329 n.
- Ciro II el Grande [*ca.* 559-529 a. C.]: 76;
véanse Platón [*Leyes*], Jenofonte
[*Ciropedia*].
- Cleanthes [300-232 a. C.]: 318.
- Cohn, Norman [1915-2007]: 195 n.
- Cordelia: 300; *véase* Lear, *Rey Lear*.
- Crates de Tebas (discípulo de Diógenes)
[368-288 a. C.]: 183, 213, 215-217,
224, 225, 249, 251, 253, 267, 270,
279 n., 291, 292, 360; *véanse*
Aipuleyo, Diógenes Laercio, Juliano
(el Emperador).
- Creonte, mitología: 277.
- Critias [*ca.* 450-403 a. C.], *Critias*: 237,
238, 240.
- Critón [siglo V a. C.], *Critón*: 47 n., 89,
107, 109, 110, 112, 113, 118, 119,
121-129, 135, 137; *véase* Platón
[*Apología*, *Fedón*].
- Cumont, Franz [1868-1947]: 109,
117, 118.
- Damón [siglo V a. C.]: 165, 166; *véase*
Platón [*Laques*].
- Darmesteter, Arsène [1846-1888]: 132 n.
- Defert, Daniel [1937]: 18 n., 200 n., 355,
356 n., 364 n.
- Deméter, mitología: 295 n.
- Demetrio el Cínico [siglo I d. C.]: 23, 24,
205, 208-210, 222, 243, 244 n.; *véase*
Séneca.
- Demonacte [siglo I d. C.]: 180, 181, 213,
215, 244, 250, 251; *véanse* Luciano,
Estobeo.
- Demóstenes [384-322 a. C.]: 28-30, 49,
51, 55-57.
- Descartes, René [1596-1650]: 139 n.
- Dexipo el Platónico [siglo IV a. C.]:
256 n.
- Diocles [fines del siglo V a. C.]: 252 n.,
254 n.; *véase* Diógenes Laercio.
- Diógenes el Cínico [*ca.* 404-323 a. C.]:
42, 178, 180, 182, 184, 194,
213-217, 220-222, 224, 225, 231,
240, 241, 249-256, 266, 267, 271,
273-279, 281, 287-292, 296, 297,
312, 313, 317, 319, 320, 341, 360;
véanse Alejandro, Diógenes Laercio,
Dión Crisóstomo, Epicteto, Juliano
(el Emperador).
- Diógenes Laercio [Diogenēs Laertios,
siglo III d. C.]: 36, 37, 90, 91 n., 169,
178, 183, 184 n., 220-222, 224, 240,
241 n., 250 n., 251-254, 255 n., 266,
270 n., 271 n., 273 n., 275 n., 276 n.,
277, 279 n., 288 n., 292 n.

- Diomedes el Tracio, mitología: 296;
véanse Dión Crisóstomo, Heracles.
- Dión Casio [Cassius Dio Cocceianus, *ca.* 155-235]: 209 n.
- Dión Crisóstomo, Dión de Prusa [30-117 d. C.]: 178, 214, 219, 220, 266, 277, 288-290, 294-296, 303.
- Dión de Siracusa [*ca.* 408-354 a. C.]: 238; *véase* Platón [carta vii].
- Dionisio el Joven [*ca.* 367-344 a. C.], tirano de Siracusa: 78, 79; *véase* Platón [carta viii].
- Dionisio el Viejo [*ca.* 430-367 a. C.], tirano de Siracusa: 31, 78.
- Dioniso, mitología: 213 n.
- Doroteo de Gaza [*ca.* 500-? d. C.]: 344 n., 345, 346.
- Dostoievski, Fiódor Mijailovich [1821-1881]: 197.
- Dumézil, Georges [1898-1986]: 47 n., 86, 88, 107, 109-111, 114, 117, 118, 121, 124, 125, 131-135.
- Dumont, Jean-Paul [1933-1993]: 259 n.
- Edipo, mitología: 277, 278.
- Eliano el Sofista [Claudius Aelianus, *ca.* 170-235]: 271 n.
- Elías [siglo vi d. C.]: 256 n.; *véase* Aristóteles.
- Epicteto [55-135 d. C.]: 23, 169, 178, 179, 182, 183, 185, 244, 264, 265, 278 n., 284, 285, 301, 303-313, 315, 316, 318-325, 326 n., 327, 363, 364.
- Esculapio, mitología: 88, 107, 110, 112, 113, 116-118, 129; *véase* Asclepio.
- Estesileo [siglo v a. C.]: 143, 144, 147, 162, 166; *véase* Platón [*Laques*].
- Estobeo [Juan Estobeo, Ióannes Stobaios, siglo v d. C.]: 250, 251.
- Eubúlides [siglo iv a. C.]: 252; *véase* Diógenes Laercio.
- Eurípides [480-406 a. C.]: 50, 52, 56, 82, 98, 121.
- Euristeo, mitología (rey de Micenas y Tirinto): 294; *véanse* Dión Crisóstomo, Heracles.
- Evágoras I [*ca.* 435-374 a. C.], rey de Salamina: 80.
- Ewald, François [1946]: 18 n., 200 n., 355 n.
- Fausto, *Fausto* [Goethe]: 205, 228, 229.
- Fedón [siglo v a. C.], *Fedón*: 47 n., 86, 87, 89, 107, 110-112, 114-116, 120-124, 126-129, 134, 135, 356; *véase* Platón; *véase también* Dumézil.
- Fedra, mitología: 50; *véase* Eurípides [*Hipólito*].
- Fedro, *Fedro*: 263; *véase* Platón.
- Festugière, André-Jean [1898-1982]: 329, 330 n.
- Filodemo [*ca.* 110-28 a. C.]: 25, 276 n.
- Filón de Alejandría [*ca.* 20 a. C.-50 d. C.]: 333-336, 338.
- Flaubert, Gustave [1821-1880]: 201, 202 n.
- Fontana, Alessandro [1939]: 10 n., 13.
- Frontón [Marcus Cornelius Fronto, *ca.* 100-175 d. C.]: 21.
- Galeno, Claudio [Claudius Galeanus, 131-201 d. C.]: 23, 25.
- Gehlen, Arnold [1904-1976]: 191, 192.
- Geriones, mitología: 296; *véanse* Dión Crisóstomo, Heracles.
- Glucksmann, André [1937]: 207, 360 n.
- Goethe, Johann Wolfgang von [1749-1832]: 205, 228.
- Gorgias [*ca.* 483-380], *Gorgias*: 105, 125 n., 155, 159, 239; *véase* Platón.
- Goulet, Richard [1943]: 359 n.

- Goulet-Cazé, Marie-Odile [1950]: 36 n., 37 n., 90 n., 178 n., 183 n., 184 n., 221 n., 222 n., 241 n., 250 n., 251 n., 252 n., 253 n., 255 n., 266 n., 270 n., 271 n., 273 n., 275 n., 276 n., 279 n., 288 n., 292 n., 359 n., 360 n.
- Gregorio de Nisa, san [ca. 335-394]: 342.
- Gregorio I Magno, san [ca. 540-604], papa: 329.
- Gregorio Nacianceno, san [ca. 330-390]: 185, 186, 205, 231, 232 n.
- Gros, Frédéric: 13, 18 n., 20 n., 40, 42, 50, 77, 83, 93, 139, 155, 170, 209, 247, 264, 308, 323, 351, 352 n., 357 n.
- Guy, Jean-Claude [1927-1986]: 344 n.
- Hadot, Pierre [1922-2010]: 22.
- Hatzfeld, Adolphe [1824-1900]: 132.
- Hebe, mitología (hija de Zeus y Hera): 295; véase Dión Crisóstomo.
- Héctor, mitología: 306, 311; véanse Epicteto, Homero [*Iliada*].
- Heidegger, Martin [1889-1976]: 365 n.
- Heinrich, Klaus [1927]: 191, 192.
- Helvidio Prisco [† ca. 75 d. C.]: 209; véanse Dión Casio, Tácito, Trásea Peto.
- Heracles/Hércules, mitología: 216, 217, 223-225, 254, 281, 294-297; véanse Dión Crisóstomo, Jenofonte, Pródico.
- Heraclio, el Cínico [siglo iv d. C.], "Contra el cínico Heraclio": 182, 212, 213 n., 215 n., 254 n.; véase Juliano (el Emperador).
- Heráclito de Éfeso [550-480 a. C.]: 17, 36, 37, 42, 227, 258, 259; véase Diógenes Laercio.
- Hercher, Rudolph [1821-1878]: 225 n.
- Hermipo de Esmirna [siglo III a. C.]: 253; véase Diógenes Laercio.
- Hermodoro [siglo v a. C.]: 36; véanse Diógenes Laercio, Heráclito.
- Hierón [270-215 a. C.], tirano de Siracusa, "Hierón": 73, 74, 755 n.; véase Jenofonte.
- Hiparquia [ca. 346-ca. 300 a. C.]: 183; véase Crates.
- Hipias [siglo v a. C.], *Hipias Menor*: 105, 144, 235, 236 n.
- Hipólito, mitología, *Hipólito*: 50; véase Eurípides.
- Hock, Ronald F. [1944]: 226 n.
- Hölderlin, Friedrich [1770-1843]: 200.
- Homero [siglo VIII a. C.]: 174, 2336 n., 311 [Hipias] [Epicteto].
- Humbert, Jean [1901-1980]: 2566 n.
- Hyppolite, Jean [1907-1968]: 9.
- Ingalls, Daniel Henry Holmes [1896-1999]: 274.
- Ión, mitología, *Ión*: 50, 98; véase Eurípides.
- Isócrates [436-338 a. C.]: 28, 51, 52, 53 n., 54, 55, 73, 79, 80.
- Jasón, mitología: 295; véanse Diógenes Crisóstomo, Heracles.
- Jeniades [siglo IV a. C.]: 220, 221; véanse Diógenes Laercio, Diógenes el Cínico.
- Jenofonte [ca. 430-355 a. C.]: 583, 74, 223, 226 n., 235, 294; Pseudo Jenofonte: 59 n., 60 n., 61 n., 66, 68.
- Jerónimo, san [ca. 340-420]: 1943, 341.
- Jesucristo: 195, 339.
- Juan Clímaco, san [ca. 575-ca. 649]: 205.
- Juan Crisóstomo, san [347-407]: 340, 341.
- Juan, apóstol [siglo I d. C.]: 338, 339.
- Juliano [Flavius Claudius Julianus, llamado Juliano el Apóstata, 331-363 d. C.], emperador: 1178, 182,

- 194, 207, 211, 212, 213 n., 215, 216, 227, 241, 244, 250, 251 n., 254, 255.
- Kant, Immanuel [1724-1804]: 358, 359.
- Kittel, Gerhard [1888-1948]: 333, 334 n.
- Koch, Hugo [1869-1940]: 330 n.
- Lagrange, Jacques [1933]: 9 n., 12 n., 18 n., 200 n., 355 n.
- Lamartine, Alphonse de Prât de [1790-1869]: 111, 112; véase Dumézil.
- Laques [muerto en 418 a. C.], *Laques*: 43, 44 n., 86, 131, 135-138, 140-152, 156, 157, 160-166, 169-173, 181-183, 243, 259, 293, 320, 358, 359; véanse Alcibiades, Lisímaco, Nicias, Platón.
- Layo, mitología: 277.
- Lear, *Rey Lear*: 300.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm [1646-1716]: 248,
- León de Salamina [siglo v a. C.]: 87, 94; véase Platón [*Apología*].
- Lisímaco [ca. 361-281 a. C.]: 43, 142-147, 149, 150, 152, 156 n., 156, 162, 165-168; véanse *Laques*, Melesias, Nicias.
- Luciano de Samosata [ca. 125-192 d. C.]: 169, 178-181, 193, 210, 211, 212 n., 213-215, 218, 219, 231, 244, 266.
- Lucilio [siglo I d. C.]: 264, 270, 283, 284; véase Séneca.
- Lutero, Martín [1483-1546]: 260, 365.
- Manet, Édouard [1832-1883]: 201, 202 n.
- Marco Aurelio [Marcus Aurelius Antoninus, 121-180 d. C.], emperador: 20, 21, 308.
- Marrow, Stanley B. [1931]: 334.
- Mauriac, Claude [1914-1996]: 364 n.
- Máximo el Cínico, o Máximo I de Constantinopla [siglo IV d. C.]: 185, 186, 205, 231; véase Gregorio Nacienceno.
- Melesias [siglo V a. C.]: 44, 143-147, 152, 162; véanse *Laques*, Lisímaco, Nicias.
- Meleto [siglo V a. C.]: 100, 104, 180; véanse Anito, Platón [*Apología*].
- Ménades (las), mitología: 213 n.; véase Dumézil.
- Menipo [siglos IV-III a. C.]: 220 n., 253; véase Diógenes Laercio.
- Micene, mitología: 322 n.
- Mónimo de Siracusa [399-300 a. C.]: 253; véase Diógenes Laercio.
- Montaigne, Michel de [1533-1592]: 247.
- Musas (las), mitología: 212.
- Nicias [ca. 470-413 a. C.]: 131, 137, 138, 143-152, 156-158, 160, 161, 164-186, 171, 182, 358; véanse *Laques*, Lisímaco.
- Nicocles [muerto ca. 353 a. C.]: 73, 79, 80; véase Isócrates.
- Niehues-Pröbsting, Heinrich [1946]: 206, 207 n.
- Nietzsche, Friedrich [1844-1900]: 11, 112, 113, 117, 118, 190, 206, 332.
- Nostradamus [Michel de Nostre-Dame, 1503-1566]: 47 n., 109, 110, 133-135; véase Dumézil.
- O'Neil, Edward N. [† 2001]: 226 n.
- Olimpiodoro [siglo V d. C.]: 112.
- Orígenes [ca. 185-252/254]: 330.
- Pablo, Saulo, apóstol [ca. 8-67 d. C.]: 339, 340.
- Pafo, mitología: 295 n.
- Paquet, Léonce [1932]: 14 n., 50 n., 51 n., 71 n., 76 n., 77 n., 88 n., 94 n.

- Parménides de Elea [ca. 515-440]: 191, 223, 224.
- Patočka, Jan [1907-1977]: 83 n.
- Peleo, mitología (padre de Aquiles): 295.
- Pélope, mitología (hijo de Tántalo): 295; véase Dión Crisóstomo.
- Peregrino [Peregrinus Proteus, ca. 95-165 d. C.]: 180, 193, 205, 210, 213, 244, 266; véase Luciano.
- Pericles [495-429 a. C.]: 137, 165, 356.
- Píndaro [ca. 520-434 a. C.]: 174.
- Pinguet, Maurice [1929-1991]: 355.
- Pisistrato [ca. 600-527 a. C.]: 73, 76, 87, 91, 101; véanse Aristóteles, Diógenes Laercio.
- Platón [427-347 a. C.]: 29 n., 31, 37 n., 39, 43 n., 44 n., 51-53, 54 n., 63, 64 n., 66, 73, 76, 77 n., 78, 79, 88, 89 n., 90 n., 92 n., 94 n., 99 n., 100 n., 104 n., 109, 110, 111 n., 112 n., 114, 115, 116 n., 121, 122 n., 127 n., 128 n., 131, 133-136, 137 n., 140-142, 143 n., 144 n., 147 n., 148 n., 151 n., 155, 156 n., 159, 160 n., 161 n., 164 n., 165 n., 166 n., 167 n., 168, 190, 231, 232, 235, 236 n., 237-240, 263, 265, 286, 287, 320, 326 n., 356, 358, 359, 365; véanse Alcibiades, Apología, Banquete, carta VII, Critón, Fedón, Fedro, Gorgias, Hipias Menor, Laques, Leyes, Político, República, Teeteto.
- Plinio el Joven [ca. 62-ca. 113]: 21.
- Plutarco [ca. 50-125 d. C.]: 25, 31, 90, 224, 292 n., 323 n.
- Polinices, mitología: 50; véanse Eurípides [Las fenicias], Yocasta.
- Pródico de Ceos [ca. 460-399 a. C.]: 105, 223, 224, 294; véase Platón.
- Prometeo, mitología: 296; véase Dión Crisóstomo.
- Protágoras [ca. 485-420 a. C.]: 155; véase Platón.
- Querefonte [?:-400 a. C.]: 96-98; véase Platón [Apología].
- Radamanto, mitología: 239; véase Platón [Gorgias].
- Rivière, Pierre [1815-1840]: 47 n.
- Roberto de Arbrissel [ca. 1045-1116], fundador de la orden de Fontevault: 195.
- Robin, Léon [1866-1947]: 111, 114 n.
- Rohde, Erwin [1845-1897]: 82.
- Sade, Donatien-Alphonse-François, marqués de [1740-1814]: 207.
- Sakyamuni [ca. 566-ca. 478 a. C.]: 111; véase Dumézil.
- Schlegel, Friedrich [1772-1829]: 206.
- Schlier, Heinrich [1900-1978]: 333, 334 n.
- Segond, Louis [1810-1885]: 335.
- Séneca [Lucius Annaeus Seneca, 4 a. C.-65 d. C.]: 20, 21, 25, 207-209, 222, 243, 244 n., 264, 265, 269-271, 278 n., 282-285, 287, 291, 292.
- Simmias [siglos v-iv a. C.]: 109, 122, 124; véase Platón [Fedón].
- Simónides de Ceos [ca. 556-ca. 468 a-C.]: 74; véase Jenofonte ["Hierón"].
- Sloterdijk, Peter [1947]: 191.
- Snell, Bruno [1896-1986]: 83.
- Sócrates [ca. 469-399 a. C.]: 17, 37, 39, 42-44, 47 n., 49, 53, 56, 86-107, 109-131, 134-138, 142, 148-153, 155-168, 170, 171, 175, 180-183, 197, 223, 226 n., 235, 236, 239, 241, 251, 252, 254, 258, 269, 271-274, 293, 307, 310, 320, 341, 351,

- 356-358, 360, 361; *véase* ciclo de la muerte de Sócrates.
- Sófocles [ca. 496-406 a. C.]: 121.
- Solón, legislador de Atenas [ca. 638-558 a. C.], "Solón": 87, 90-92, 96, 101, 157, 160, 161, 227, 356; *véanse* Aristóteles, Nicias, Plutarco.
- Spinoza, Baruch [1632-1677]: 248.
- Stein, Ludwig [1859-1930]: 206.
- Tácito [C. Cornelius Tacitus, 55-120 d. C.]: 209 n., 210.
- Tántalo, mitología (hijo de Zeus y Plutón): 295 n.
- Teeteto*: 240; *véase* Platón.
- Teodoreto de Ciro [ca. 393-ca. 466]: 341 n.
- Teodoro de Ferme, abad [303-374]: 329.
- Teodoro, obispo de Petra [siglo vi d. C.]: 329 n.
- Teofrasto [ca. 372-287 a. C.]: 279 n.; *véase* Diógenes Laercio.
- Tillich, Paul [1886-1965]: 190, 192.
- Tiresias, mitología: 277.
- Trásea Peto [† 66 d. C.]: 23, 24, 209, 210; *véase* Tácito.
- Trasímaco [459-400 a. C.]: 155; *véase* Platón [*República*].
- Tucidides, padre de Melesias [siglo v a. C., sin relación con el historiador]: 146 n.
- Ulises, mitología: 235, 236, 251.
- Vasari, Giorgio [1511-1574]: 200.
- Vespasiano [Titus Flavius Vespasianus, 9-79 a. C.]: 209.
- Veyne, Paul [1930]: 133.
- Westerink, Leendert G. [1913-1990]: 112 n.
- Wieland, Christoph Martin [1733-1813]: 206.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von [1848-1931]: 109, 117.
- Yocasta, mitología: 50; *véanse* Eurípides [*Las fenicias*], Polinices.
- Zetes, hijo de Bóreas, mitología: 294; *véase* Dión Crisóstomo; *véase también* Calais.
- Zeus, mitología: 184 n., 214, 216, 265, 289, 294, 312, 316, 318.

ÍNDICE ANALÍTICO

Advertencia	9
Curso. Ciclo lectivo 1983-1984	
<i>Clase del 1º de febrero de 1984. Primera hora</i>	17
Estructuras epistemológicas y formas aletúrgicas – Genealogía del estudio de la <i>parrhesía</i> : las prácticas del decir veraz sobre sí mismo – El maestro de existencia en el horizonte del cuidado de sí – Su caracterización principal: la <i>parrhesía</i> – Recordatorio del origen político de la noción – Valor doble de la <i>parrhesía</i> – Rasgos estructurales: la verdad, el compromiso y el riesgo – El pacto parresiástico – <i>Parrhesía</i> contra retórica – La <i>parrhesía</i> como modalidad específica del decir veraz – Estudio diferencial de otros dos decires veraces de la cultura antigua: la profecía y la sabiduría – Heráclito y Sócrates.	
<i>Clase del 1º de febrero de 1984. Segunda hora</i>	39
El decir veraz del técnico – Objeto del decir veraz parresiástico: el <i>ethos</i> – La composición de los cuatro decires veraces en Sócrates – El decir veraz filosófico como articulación de las funciones de sabiduría y <i>parrhesía</i> – La predicación y la universidad en la Edad Media – Una nueva combinatoria de los decires veraces – La reconfiguración de las cuatro modalidades de veridicción en la época moderna.	
<i>Clase del 8 de febrero de 1984. Primera hora</i>	49
La <i>parrhesía</i> euripídea: un privilegio del ciudadano bien nacido – Crítica de la <i>parrhesía</i> democrática: nociva para la ciudad, peligrosa para quien la ejerce – La reserva política de Sócrates – El desafío en forma de chantaje de Demóstenes – La imposibilidad de una dife-	

renciación ética en democracia: el ejemplo de “La República de los atenienses” – Cuatro principios del pensamiento político griego – La inversión platónica – La vacilación aristotélica – El problema del ostracismo.

Clase del 8 de febrero de 1984. Segunda hora..... 73

La verdad y el tirano – El ejemplo de Hierón – El ejemplo de Pisístrato – La *psykhé* como lugar de la diferenciación ética – Retorno a la carta VII de Platón – La interpelación de Isócrates a Nicocles – La transformación de una *parrhesía* democrática en una *parrhesía* autocrática – Especificidad del discurso filosófico.

Clase del 15 de febrero de 1984. Primera hora 87

El peligro del olvido de sí mismo – Sócrates y su rechazo de un compromiso político – Solón frente a Pisístrato – El demonio de Sócrates – El riesgo de muerte: historia de los generales de las Arginusas y de León de Salamina – El oráculo de Delfos – La respuesta de Sócrates al oráculo: la verificación y la indagación – Objeto de la misión: el cuidado de sí de los hombres – Irreducibilidad de la veridicción socrática – Surgimiento de una *parrhesía* propiamente ética – El ciclo de la muerte de Sócrates como fundación ética del cuidado de sí.

Clase del 15 de febrero de 1984. Segunda hora..... 109

Las últimas palabras de Sócrates – Las grandes interpretaciones clásicas – La insatisfacción de Dumézil – La vida no es una enfermedad – Las soluciones de Wilamowitz y Cumont – Critón, curado de la opinión general – La opinión falsa como enfermedad del alma – Las objeciones de Cebes y Simmias contra la inmortalidad del alma – La solidaridad de las almas en el discurso – Retorno al cuidado de sí – El testamento de Sócrates.

Clase del 22 de febrero de 1984. Primera hora 131

Investigaciones etimológicas en torno de la *epiméleia* – El método de Dumézil y su extensión – El *Laques* de Platón: las razones de la elección – El pacto de franqueza – El problema de la educación de los hijos – Los juicios contradictorios de Nicias y Laques sobre la

demostración de armas – La cuestión de la competencia técnica según Sócrates – Sócrates y su inversión del juego dialéctico.

Clase del 22 de febrero de 1984. Segunda hora 155

Sócrates y el examen completo y continuo de sí mismo – El *bíos* como objeto de la *parrhesía* socrática – La sinfonía de los discursos y los actos – Las conclusiones del diálogo: el sometimiento final al *logos*.

Clase del 29 de febrero de 1984. Primera hora 169

El círculo de la verdad y el coraje – Comparación entre el *Alcibiades* y el *Laques* – Metafísica del alma y estética de la existencia – La verdadera vida y la vida bella – La articulación del decir veraz con el modo de vida en el cinismo – La *parrhesía* como característica fundamental del cínico: textos de Epicteto, Diógenes Laercio y Luciano – Definición de la relación entre decir veraz y modo de vida: función instrumental/función de reducción/función de prueba – La vida como teatro de la verdad.

Clase del 29 de febrero de 1984. Segunda hora 189

Hipótesis sobre las posteridades del cinismo – Las posteridades religiosas: el ascetismo cristiano – Las posteridades políticas: la revolución como estilo de existencia – Las posteridades estéticas: el arte moderno – Antiplatonismo y antiaristotelismo del arte moderno.

Clase del 7 de marzo de 1984. Primera hora 205

Recordatorios bibliográficos – Dos personajes cínicos opuestos: Demetrio y Peregrino – Dos presentaciones opuestas del cinismo: como impostura o universal de la filosofía – Estrechez doctrinal y extensión social del cinismo – La enseñanza cínica como armazón de vida – El tema de los dos caminos – Tradicionalidad de doctrina y tradicionalidad de existencia – El heroísmo filosófico – El *Fausto* de Goethe.

Clase del 7 de marzo de 1984. Segunda hora 231

El problema de la verdadera vida – Los cuatro sentidos de verdad: sin disimulación; sin mezcla; recto; inmutable – Los cuatro sentidos del

verdadero amor en Platón – Los cuatro sentidos de la verdadera vida en Platón – La divisa de Diógenes: “Cambia el valor de la moneda”.

Clase del 14 de marzo de 1984. Primera hora..... 243

La paradoja cínica, o el cinismo como banalidad escandalosa de la filosofía – El eclecticismo de efecto invertido – Las tres formas del coraje de la verdad – El problema de la vida filosófica – Elementos tradicionales de la vida filosófica: la armazón de vida; el cuidado de sí; los conocimientos útiles; la vida conforme – Interpretaciones del precepto cínico: transforma los valores – La calificación de “perro” – Las dos líneas de desarrollo de la verdadera vida: *Alcíbiades* o *Laques*.

Clase del 14 de marzo de 1984. Segunda hora 263

La vida no disimulada: versión estoica y transvaloración cínica – La vida sin mezcla en su interpretación tradicional: independencia y pureza – La pobreza cínica: real, activa, indefinida – La búsqueda del deshonor – Humillación cínica y humildad cristiana – Inversión cínica de la vida recta – El escándalo de la animalidad.

Clase del 21 de marzo de 1984. Primera hora..... 281

La inversión cínica de la verdadera vida en vida otra – La vida soberana en el sentido tradicional: el sabio caritativo y ejemplar – El tema del filósofo rey – La transformación cínica: la confrontación entre Diógenes y Alejandro – Elogio de Heracles – La idea de militancia filosófica – El rey de irrisión – El rey oculto.

Clase del 21 de marzo de 1984. Segunda hora 303

Lectura del libro de Epicteto sobre la vida cínica (III, 22) – Los elementos estoicos del retrato – La vida filosófica: de la elección razonada a la vocación divina – La práctica ascética como verificación – Elementos éticos de la misión cínica: resistencia, vigilancia, inspección – La responsabilidad de la humanidad – El gobierno del mundo.

Clase del 28 de marzo de 1984. Primera hora..... 317

Los dos aspectos de la vida cínica como vida soberana: felicidad y manifestación de verdad – La actitud cínica: conformidad a la verdad,

conocimiento de sí y vigilancia de los otros – La transformación de sí y del mundo – Paso al ascetismo cristiano: permanencias – Diferencias: el otro mundo y el principio de obediencia.

Clase del 28 de marzo de 1984. Segunda hora 333

El uso del término *parrhesía* en los primeros textos precristianos: modalidades humanas y divinas – La *parrhesía* en el Nuevo Testamento: fe confiada y apertura del corazón – La *parrhesía* en los Padres: la insolencia – Desarrollo de un polo antiparresiástico: el conocimiento receloso de sí – La verdad de la vida como condición de acceso a un mundo otro.

Situación del curso	351
Índice de conceptos.....	367
Índice de nombres.....	389

Esta edición de *El coraje de la verdad*, de Michel Foucault,
se terminó de imprimir en el mes de octubre de 2010
en los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,
Ciudad de Buenos Aires, Argentina.



Michel Foucault

El coraje de la verdad

El gobierno de sí y de los otros II

El curso *El coraje de la verdad* es el último que Michel Foucault dictó en el Collège de France, entre febrero y marzo de 1984. Poco tiempo después, el 25 de junio, Foucault murió. Ese contexto invita a escuchar en estas clases un testamento filosófico, tanto más cuanto que el tema de la muerte está muy presente en ellas, sobre todo a través de una relectura de las últimas palabras de Sócrates, "Critón, debemos un gallo a Esculapio", que Foucault, con Georges Dumézil, comprende como la expresión de una profunda gratitud a la filosofía, que cura la única enfermedad grave: la de las opiniones falsas y los prejuicios. Este curso prosigue y radicaliza los análisis llevados a cabo el año anterior en *El gobierno de sí y de los otros*. Se trataba entonces de examinar la función del "decir veraz" en política, a fin de establecer, para la democracia, una serie de condiciones éticas irreductibles a las reglas formales del consenso: coraje y convicción. Con los cínicos, esa manifestación de la verdad ya no se inscribe simplemente a través de una toma arriesgada de la palabra, sino en el espesor mismo de la existencia. Foucault propone, en efecto, un estudio del cinismo antiguo como filosofía práctica, atletismo de la verdad, provocación pública, soberanía ascética. El escándalo de la verdadera vida se construye a la sazón en oposición al platonismo y su mundo trascendente de Formas inteligibles.

"No hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra."

