

Antrópica

Revista de Ciencias Sociales y Humanidades



FACULTAD DE CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS UADY

BLISSA



Parresía, ética y cuidado de sí. Apuntes para una antropología filosófica

Parrhesia, ethics and self-care. Notes for a philosophical anthropology

Carlos Alberto Navarro Fuentes

Tecnológico de Monterrey (México)

<https://orcid.org/0000-0003-4647-9961>

betoballack@yahoo.com.mx

Recibido: 17 de enero de 2020

Aprobado: 26 de octubre de 2020

Resumen

El objetivo de esta investigación es explorar, a través del pensamiento de Michel Foucault, los significados y connotaciones que el concepto de parresía tuvo en la Antigüedad, en particular entre los griegos y la interpretación del autor francés, así como los conceptos de isegoría (mismo derecho a hablar para todos) y el de épiméleia heautoû (el cuidado de sí). El enfoque utilizado en esta investigación consistió en realizar una revisión bibliográfica de algunas de las obras y conceptos más importantes del pensador francés, en particular *La hermenéutica del sujeto*, además de la tragedia *Íón* de Eurípides, los diálogos platónicos de *Leyes* y *Laques*, la lectura de Plutarco y la filosofía cínica (pasajes de la vida de Diógenes), ofreciendo en conjunto la posibilidad de vivir una vida más verdadera en términos antropológicos, éticos y políticos. Imágenes caracterizadas por una realidad social intersubjetiva en la que es posible que sus miembros dialoguen entre sí con verdad, en un régimen político basado en la igualdad, el cuidado de sí y la parresía, entendida esta última como una ética y una estética de la existencia, aspecto en el cual radica el valor del trabajo, siendo este texto el resultado de la investigación.

Palabras clave: parresía, isegoría, cuidado de sí, verdad, filosofía.

Abstract

The objective of this research is to explore through the thought of Michel Foucault, the meanings and connotations that the concept of parrhesia had in Antiquity, particularly among the Greeks, and the interpretation of the French author, as well as the concepts of isegory (same right to speak for all), and that of épiméleia heautoû (caring for oneself). The approach used in this research consisted in conducting a bibliographic review of some of the most important works and concepts of the French thinker, in particular *The Hermeneutics of the Subject*, in addition to the tragedy *Ion* of Euripides, the Platonic dialogues of *Laws* and *Laques*, the reading Plutarch and Cynic philosophy (passages from the life of Diogenes), together offering the possibility of living a truer life in anthropological, ethical and political terms. Images characterized by an intersubjective social reality in which its members may truly dialogue with each other, in a political regime based on equality, self-care and parrhesia, the latter understood as an ethic and an aesthetic of existence, aspect in which the value of the work lies, this text being the result of the investigation.

Key words: parresía, isegoría, self-care, truth, philosophy.

Introducción

La tarea del decir verdadero es un trabajo
infinito: respetarla es una obligación
que ningún poder puede economizar.
A reserva de que imponga el silencio de la servidumbre.

Michel Foucault

Parresía es un vocablo originado en la antigua Grecia, comúnmente utilizado por las escuelas cínica, epicúrea y estoica. En la tradición literaria es posible encontrarlo desde las tragedias de Eurípides (484-407 a.C.), recorriendo todo el periodo helenístico (siglos V-I a.C.) y continuando en el mundo romano, el cristiano y en la patrística. La parresía entendida como ética aparece durante la época helenística para referirse a diversas relaciones subjetivas e intersubjetivas del ser humano basadas en la amistad o en la enseñanza-aprendizaje, sin la necesidad de afrontar riesgos directos en relación con el régimen político o a las autoridades gubernamentales. Esta se diferencia de la parresía política, que se correspondía más con el ágora y el régimen monárquico, así como con el papel de los ciudadanos en la *polis* y frente a los poderes fácticos del régimen. Esto implicaba asumir riesgos, como aquellos en los cuales incurrió Sócrates, quien fue juzgado a manos de sus detractores Anito, Melito y Licón.

Para los estoicos la relación por excelencia era la del maestro-alumno, puesto que, ayudaba a combatir la vanidad y el autoengaño. En este sentido, la parresía exige valor y coraje para saber decir la verdad a sí mismo y a los otros. Para los epicúreos, si bien, esta relación era igual de importante por considerarse un arte alusivo al liderazgo y a la guía espiritual, la amistad era un pilar donde ser sincero y decir con verdad al otro eran actitudes determinantes. De esta manera, Epicuro le dice a Heródoto en una de sus cartas:

Comprender este proceso es importante porque siempre debemos esforzarnos por preservar nuestro estándar de juicio, y para ello debemos darnos cuenta de que nuestro juicio depende de una visión clara. Nunca debemos permitir que nuestra determinación de depender de la visión clara se vea socavada. Si siempre establecemos nuestros juicios sobre la visión clara, ningún error puede llegar a establecerse tan firmemente como la verdad, pero si seguimos opiniones que no se basan en una visión clara, todo será lanzado a la confusión (Epicuro, 2020, s.p.).

Lo anterior no es tan distinto de lo que el mismo autor le escribe a Meneceo:

Ni el joven dilate el filosofar, ni el viejo de filosofar se fastidie; pues a nadie es intempestivo ni por muy joven ni por muy anciano el solicitar la salud del ánimo. Y quien dice, o que no ha llegado el tiempo de filosofar o que ya se ha pasado, es semejante a quien dice que no ha llegado el tiempo de buscar la felicidad, o que ya se ha pasado. Así, que deben filosofar viejos y jóvenes: aquéllos para reflorescer en el bien a beneficio de los nacidos; éstos (*sic*) para ser juntamente jóvenes y ancianos, careciendo del miedo de las cosas futuras (Epicuro, 2020, s.p.).



Para Epicuro, ni la felicidad ni el decir verdadero se encuentran peleados con la edad, como tampoco la amistad y el amor entre los hablantes se encuentran a salvo de los riesgos que implica decir con verdad frente al régimen del poder y sus representantes. Para los cínicos como Diógenes, la parresía consistió en expresar la verdad a través del filtro de la crítica, exponer evidencias sobre el decir o comportar del otro. Específicamente, este último relacionaba la *anaideia* (ἀναίδεια), traducida como desvergüenza, con la parresía (παρρησία), libertad de palabra o franqueza, como se expone en el libro IV de *Vidas y sentencias de los filósofos más ilustres* (Diogenes, 2020: 94-11). De hecho, es común encontrar la afirmación de que la parresía filosófica nace con ellos. Diógenes vivía en un tonel, solía caminar en pleno día con un candil en la mano y yendo por al ágora diciendo: “busco un hombre”; “hay muchos”, le decían; “gente mucha, hombres, ninguno”, replicaba. Se masturbaba y comía en público, lo cual estaba en desacuerdo con las costumbres griegas de aquella época, pero cuando le increpaban por hacer esto, simplemente les contestaba: “aquí me vinieron las ganas”. Alejandro Magno, llegó a afirmar que, de no haber sido él mismo, le hubiera gustado ser Diógenes. Un día se dio a la tarea de buscarlo, al encontrarlo tomando el sol en la playa, le pidió que le demandase un favor, el que fuese, a lo cual Diógenes contestó: “que no me quites el sol”. Alejandro al haberse parado frente a este, con la sombra que despedía su propio cuerpo, le tapaba el sol. Aquí la reconstrucción de la escena, en la cual Foucault (2004) se refiere a Diógenes como parresiasta y su ‘método’ como ‘reducción cínico-ética’ en su “Conferencia del 21 de noviembre de 1983” contenida en el texto *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo*:

Diógenes aparece aquí como el maestro de la verdad y, desde ese punto de vista, Alejandro es inferior a él y sufre esta inferioridad. De todas maneras, pese a ese sufrimiento, acepta el juego, acepta el juego de la *parresía*. Alejandro tenía vicios, tenía defectos, desde luego tenía debilidades, pero no era un mal tirano, y en ese momento acepta jugar el juego parresiástico: “Alejandro avanzó hacia el filósofo que estaba sentado y lo saludó, y Diógenes le lanzó una mirada terrible, a la manera de los leones, y le pidió que se apartara un poco, ya que en aquel momento se encontraba calentándose al sol [una bonita pequeña anécdota; M. F.]. En fin, Alejandro quedó al instante complacido de ver la audacia y la serenidad de aquel hombre que no se había turbado delante de él. Efectivamente, en cierto modo resulta natural que los hombres valientes sientan amor por quienes tienen coraje [en efecto, ese coraje, que reside en la raíz de la *parresía*, es reconocido por el coraje militar de Alejandro, y por eso este acepta la *parresía*; M. F.], mientras que los cobardes desconfían de los valientes y los odian como a enemigos y, además, sienten amor por los villanos, a quienes dan acogida. Por eso, para los valientes, la verdad y la franqueza [encontramos aquí la palabra *parresía*, *aletheiakai parresia*; M.F.] son las más agradables de todas las virtudes [para las personas valerosas, aun si se trata de reyes, porque el coraje admira el coraje, la *parresía* es lo más agradable del mundo; M. F.], mientras que, para los cobardes, lo son el halago y la mentira; estos últimos no escuchan con placer más que a los que vienen a pedirles favores, mientras que, por el contrario, los primeros [quienes son valerosos; M. F.] no escuchan más que a los que miran de frente a la verdad (p. 164).



Ahora analizaremos con mayor detalle, ¿Qué es la parresía? ¿Con qué otros conceptos éticos y estéticos se relaciona? y ¿Cómo estos conciernen a la posibilidad de pensar en una antropología filosófica?

Parresía

La obra de Michel Foucault (2004) *El gobierno de sí y de los otros* incluye una clase del 23 de febrero de 1983 en la cual se ven involucrados Diógenes de Sinope y Platón:

Un día, Platón habría visto a Diógenes el Cínico lavando una lechuga. Al verlo, recuerda que Dionisio había recurrido a él, pero que Diógenes había rechazado ese llamado, y entonces le dice: si hubieras sido más cortés con Dionisio, no estarías obligado a lavarte la lechuga. A lo cual Diógenes replica: si tú te hubieses acostumbrado a lavarte tu lechuga, no habrías sido esclavo de Dionisio (p. 164).

Desde esta época tan temprana, como es el siglo IV a.C., según explica Foucault, las tensiones entre el decir verdadero filosófico (parresía filosófica) y la práctica política (parresía política) ocurrían tanto el alma del gobernante como en la plaza pública, extendiéndose hasta nuestros días en el pensamiento occidental. Resulta fundamental partir de considerar que para los griegos en la parresía hay correlación perfecta entre creencia y verdad, de acuerdo con el sentido no peyorativo que identifica Foucault (2004) de la siguiente manera:

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo o con otros a través de la crítica (autocrítica o crítica a otras personas), y una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber. Más concretamente la *parresía* es una actividad verbal en la que un hablante expresa su relación personal con la verdad, y arriesga su propia vida como un deber para mejorar o ayudar a otras personas (y también a sí mismo) (p. 164).

De hecho, para ellos resultaba suficiente poseer ciertas cualidades morales para la adquisición, puesta en práctica y divulgación de la verdad. Dice Foucault (2000):

La verdad griega se estremeció, antiguamente, ante esta sola afirmación: «miento». «Hablo» pone a prueba toda la ficción moderna. La configuración gramatical de la paradoja (sobre todo si está urdida en la simple forma de «miento») por más que trate de esquivar esta esencial dualidad, no puede suprimirla. Toda proposición debe ser de un «tipo» superior a la que le sirve de objeto. Que se produzca un efecto de recurrencia de la proposición-objeto a aquella que la designa en el momento en que habla, se ve comprometida por el contenido de su afirmación, que pueda estar mintiendo al hablar de la mentira –todo esto es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: el sujeto hablante es el mismo que aquel del que se habla- (p. 7-8).

Foucault, estudiando la relación entre discurso, verdad y poder (política, retórica, lenguaje), se encontró con la necesidad de indagar en el estudio de las tradiciones platónico-socrática, estoica, cínica y epicúrea, entre otras. Así, reflexiona en



particular sobre el concepto de parresía y las acepciones de este que incidían en el sujeto y las relaciones consigo mismo, con los otros y con su mundo. De igual forma, las relaciones de competencia que esta tenía respecto de la retórica o la profecía, entre otras, como formas de ‘veridicción’, de allí la proximidad evidente entre parresía y ascesis. “La ascesis es menos una renuncia que un modo de lograr algo; la ascesis no resta, sino que enriquece, sirve como preparación para un futuro incierto, para poder resistir a lo que venga” (Foucault, 1994: 94), ya que no existe parresía alguna sin el otro. “El decir veraz en los procedimientos de gobierno, y la constitución de (un) individuo como sujeto para sí mismo y para los otros” (Foucault, 1994: 94). Lo anterior, sin que se pueda eximir de la discusión otros conceptos como la verdad, el decir, el riesgo, el deseo, la vida, la democracia, el autoconocimiento, el cuidado de sí, etcétera.

La filosofía, en tanto crítica, autocrítica y problematizadora, aunado a los riesgos que esto significa, es para Foucault una manera de practicar la parresía a manera de una ética de la verdad que se responsabiliza de los riesgos y las consecuencias de lo que uno dice. “La parresía, por tanto, está vinculada al valor frente al peligro: requiere el valor de decir la verdad a pesar de cierto peligro” (Foucault, 2008: 300). Cuando decimos que no es directamente política no estamos afirmando que se desentienda en lo absoluto de esta, sino que su función e intención no es directamente la de criticar o intervenir en el poder político. En su obra intitulada *Hermenéutica del sujeto* (1994), Foucault afirma que

La hermenéutica del sujeto se inscribe [...] en un marco de crítica de lo establecido -y por tanto de crítica del pensamiento establecido- que encuentra su razón de ser en un compromiso por la verdad y por la libertad ya que es en la violencia instituida en donde se fragua a la vez el sometimiento y el sufrimiento de muchos seres humanos (p. 12).

He allí el ejemplo de Sócrates, su parresía filosófica como ética y estética de la existencia que le llevó a incurrir en los riesgos que implicaba su decir con verdad, terminando por tomar la cicuta por contravenir no las leyes atenienses *per se*, sino los intereses políticos de las autoridades en cuestión.

Este autor aporta a nuestra discusión un concepto muy rico en significados y que atravesará todo nuestro trabajo, tal es de *épiméleia heautoû* (el cuidado de sí). Afirma Foucault (1994) que:

El concepto de *épiméleia/cura sui*, que significa el cuidado de uno mismo. Esta cuestión del sujeto, y del conocimiento del sujeto, ha sido planteada, hasta la actualidad, de otra forma, bajo la fórmula del Oráculo de Delfos: conócete a ti mismo. Pero, en realidad, esta fórmula de conócete a ti mismo va acompañada siempre, por otra parte, de otra exigencia: ocúpate de ti mismo (p. 12).

Este concepto no se trata solo de un ejercicio de introspección o que aluda completamente a la interioridad del ser humano. Por el contrario, vincula fecunda-



mente el ser y el decir con el hacer, de allí la implicación del *logos* atenta al cuidado de la manera en la cual, como sujetos sociales, conformamos nuestras vidas: cómo organizamos nuestro tiempo, espacio, cómo cuidamos de nuestro cuerpo, salud, intelecto y adquisición de cultura. Afirma Foucault (1994):

Las tres grandes líneas de evolución del concepto de cuidado son las siguientes: la dietética (relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y del alma); la economía (relación entre el cuidado de uno mismo y la actividad social) y la erótica (relación entre el cuidado de uno mismo y la relación amorosa) (p. 49).

En este sentido, este autor considera que “la preocupación por uno mismo se sitúa entre el privilegio y la acción política; tal es el punto crucial en el que surge la propia categoría de *épiméleia*” (p. 42-43). Esto forma parte de una parresía filosófica con fuertes conexiones éticas, estéticas y políticas, pues está orientada a la acción y no solo al discernimiento y diálogo entre iguales. De esta manera, podríamos comprender a la parresía como una actitud que demanda sacrificio, riesgo, desprendimiento, represión del deseo, pero también coraje y decisión firme para atrevernos a ser lo que somos o podemos llegar a ser, es decir, ocuparse, cuidarse, ser verdadero y franco consigo mismo. La verdad que se dice en la parresía puede herir al otro, de allí que sea riesgosa, y que pueda poner en peligro la vida del que habla, por verdadero que sea. El pensador francés en su obra *Discurso y verdad. Conferencias sobre el coraje de decirlo todo* (1994) afirma, siguiendo a Séneca, lo siguiente:

El comienzo de *Sobre la tranquilidad del espíritu*, escrito por Séneca, se presenta como un pedido de “consulta moral”. Un joven amigo de Séneca, que forma parte de su familia y ha comenzado una carrera política durante el reinado de Nerón, le pide un consejo moral, filosófico. Es interesante señalar que, sin lugar a duda, para él, Sereno, el joven amigo de Séneca, y para este mismo, no hay una verdadera incompatibilidad entre una carrera política y una elección filosófica. La elección filosófica no es para ellos una alternativa a la vida política, debe acompañar esa vida política para dar a esta actividad pública lo que podríamos llamar su “armazón” moral, su marco moral, y para definir las relaciones entre el individuo y una actividad pública de esa índole (p. 184).

Este pedido de consulta moral se presenta como el encuentro no fortuito entre dos hombres que hablan con verdad, en el que a solicitud del joven amigo, Séneca, en su rol de *therapeusthai*, cumple la función de parresista ofreciendo consejo filosófico (moral) a quien se dispone a iniciar su carrera política y debe cuidar de sí en pleno reinado neroniano. Afirma Foucault (1994):

Los ‘terapeutas’ se sitúan en la intersección entre el cuidado del ser y el cuidado del alma. Se produce aquí una correlación cada vez más marcada entre filosofía y medicina, entre práctica del alma y práctica del cuerpo (Epicteto consideraba a su escuela filosófica como un hospital del alma) (p. 54-55).



Esta vinculación entre los conceptos anteriores es necesaria para Foucault cuando acudimos a la práctica de la *parresía*. Intenta mostrarnos o mostrarle a alguien con una condición de superioridad respecto de nosotros que, empleándola como crítica, no puede adolecer de verdad, pues decir con verdad es un deber y una libertad *parresiática*. De allí la desnudez estoica y arriesgada (*parresiática*) de los cínicos en el uso de la crítica, la cual implicaba en muchos casos poner en peligro la vida o, al menos, poner en riesgo el cuerpo, la salud, la abstención de los placeres, entre otras cosas.

La influencia del diálogo socrático en el juego *parresiático* es innegable. De esta manera, la conexión entre el modo de vida y el conocimiento de la verdad se tornaba radical, al intentar hacer verdad andante de la vida del sujeto que seguía esta filosofía. Las condiciones materiales y la marginación social en la que vivían cínicos como Diógenes contribuyeron de manera significativa a que adoptaran una posición social disidente y de franco desafío contracultural respecto a las convenciones legales y a las autoridades de la *polis*. En su rebeldía radicaba su libertad efectiva. Para Foucault (2008), “la *parresía* pone en juego la cuestión filosófica fundamental: el lazo que se establece entre la verdad y la libertad. Invierte el uso usual, y sugiere que a través del ejercicio de la verdad se da la libertad” (p. 83).

Diógenes, haciendo uso de su libertad, y mostrándose descortés con el tirano Dionisio, le demuestra a Platón que el hecho de que este haya discursado en los mejores términos y usos de la razón con el gobernante no impidieron que lo convirtiese en su esclavo. El cínico, con su hacer y su decir, con su presencia y su mostrarse, quiere cambiar la mentalidad y la existencia ético-estética de los otros, de modo que puedan llevar una vida más digna en un mundo mejor que aquel en el que hemos estado hasta ahora. Esto es, por un lado, un desasimiento de lo heredado, lo establecido como cultura e imaginario; pero también, que sirva como ética y estética de la existencia basada en la importancia del cuidado y conocimiento de sí como del otro. Es así como el cínico lleva su filosofía de vida hasta el extremo de la exigencia socrática de vivir apegados a la razón (*katalogon*), lo cual se traduce, como hemos insistido, en cambiar nuestra mentalidad, la forma en la cual vivimos y convivimos con los otros en el mundo, de manera que podamos llevarla de forma verdadera en lugar de la falsa que hemos llevado.

Parresía, isegoría y *politeia*

En el siglo IV a.C. el *parresista* tiene tanto el derecho como el deber de hablar. El hecho de que hable con verdad es lo que reviste y configura a la *parresía*, más si la audiencia ignora que quien le habla omite la verdad por accidente o conscientemente con intenciones de engañar, pensará que tiene frente a sí a un *parresiasta* en tanto no lo descubra. De esta forma:



La práctica de uno para consigo mismo: va desde la ignorancia (como marco de referencia) a la crítica (de uno mismo, de los otros, del mundo, etc.). La instrucción es la armadura del individuo frente a los acontecimientos. La práctica de uno mismo ya no se impone simplemente sobre un fondo de ignorancia (Alcibíades), de ignorancia que se ignora a sí misma; la práctica de uno mismo se impone sobre un fondo de error, sobre un fondo de malos hábitos, sobre un fondo de deformaciones y de dependencias establecidas y solidificadas de las que es preciso desembarazarse (Foucault, 2008: 53-54).

En este sentido, y solo después de que el individuo y la comunidad hubiesen sido capaces de despejar la ignorancia del fondo de su existencia, los ciudadanos podrían constatar a la parresía como parte fundamental de la democracia (*demokratia*) y de la constitución (*politeia*) en Atenas, así como competencia de todo buen ciudadano de la *polis*, en virtud de la cual se goza del mismo derecho a hablar (*isegoría*) y participar para todos los ciudadanos en el ejercicio del poder (*isonomía*). En este punto, aquel que no estuviese comprometido con el deber parresiático del hablar verdadero sería catalogado de demagógico o cobarde. De esta forma, Foucault, en su estudio sobre la parresía en los griegos, necesitó de comenzar con el conocimiento de uno mismo si pretendía llegar a la catarsis (salvación de uno mismo), pasando antes por la política (salvación de los otros), dando como resultado una existencia ética y estético-política propia para vivir en democracia y acorde con la constitución.

Se pueden distinguir tres momentos en relación con el conocimiento de uno mismo: a) El conocimiento de uno mismo conduce a la filosofía (Alcibíades). Es el privilegio del conócete a ti mismo como fundamento mismo de la filosofía, como forma por excelencia del cuidado de uno mismo. b) El conocimiento de uno mismo conduce a la política (Gorgias). c) El conocimiento de uno mismo conduce a la catarsis (Fedon) (Foucault, 2008, s.p).

Es importante no perder de vista lo anterior porque, la democracia, como gobierno de los muchos, se dirige críticamente contra lo existente. Esto incluye una comunidad en la que coexisten los muchos, hechos para obedecer (*hoipolloi*) y los distinguidos que están hechos para mandar (*hoicharientes*). De este modo, la parresía se hace imposible al poner en entredicho el riesgo que implica hablar con franqueza de forma abierta y sin miedo, o peor aún, actuar tal cual lo que uno piensa, como lo hacía Diógenes frente a la autoridad política de Alejandro poniendo la vida en peligro. En un contexto como el aquí descrito, cuidar de sí (*épiméleia tou autou*), como una práctica del yo, tendría que sustentarse siempre sobre el autoexamen y el autoconocimiento, resultando así más significativo para un individuo o comunidad que hablar con total franqueza y apertura (parresía).¹

1 Para Foucault, el cuidado de uno mismo en el mundo grecorromano además de haber sido siempre objeto de reflexión moral era pensado prácticamente como sinónimo de ética. “El cuidado de uno mismo ha sido, en el mundo greco-romano, el modo mediante el cual la libertad individual -o la libertad cívica hasta un cierto punto ha sido pensada como ética. Si usted consulta toda una serie de textos que van desde los primeros diálogos platónicos hasta los grandes textos del estoicismo tardío (Epicteto, Marco Aurelio, etc.) podrá comprobar que este tema del cuidado



Aquí tienen ustedes la idea de *parresía* como una *parresía* de frente a frente, de cara a cara con Dios. En este estado primitivo de relación de la humanidad con Dios, los hombres tienen plena confianza, están en *parresía* con Dios: apertura del corazón, presencia inmediata, comunicación directa con Dios... El coraje de la verdad no puede tenerse sino en la medida en que se lo ancla, o se le enraíza en una relación de confianza con Dios que nos pone muy cerca de él, en un cara a cara que recuerda por lo menos hasta un cierto punto el cara a cara primero del hombre con su Creador (Foucault, 2009: 304).

En la obra trágica *Ión*, escrita por Eurípides en el año 419 a.C., observamos el momento en el que la llamada Paz de Nicias pone término a las Guerras del Peloponeso. En esta tragedia, Eurípides narra el destino de Ión, ancestro mítico de los jonios, que es presentado por el autor como un héroe y fundador de Atenas, cuyo padre es Apolo, el cual violó a Creúsa, su madre. La acción se desarrolla en Delfos frente al templo de Apolo, lugar en el que el movimiento panhelénico otorgaba su voto a favor de Esparta y no de Atenas, aunque Eurípides como autor da acento a la histórica relación entre Apolo y Atenas. Al dar a luz Creúsa a Ión, por temor a su familia lo abandona en una canasta al pie de la Acrópolis, donde había sido violada.

Por instrucciones de Apolo, Hermes, narrador de la historia, salva a Ión y lo entrega al oráculo de Delfos, donde crecerá como sirviente con Juto, quien se convertiría en su padre, desconociendo su origen, luego de que Creúsa se casara con Juto con quien no pudo tener descendencia. Apolo hace creer a Juto que Ión es su hijo propio, llevándolo a Atenas como heredero. Al tiempo, ya siendo Ión un joven, Creúsa se interesa por el pasado y presente de este en el templo. Ella le habla sobre una amiga que se vio forzada por un dios a abandonar a su hijo. Así, ambos se cuentan sus propias historias sin que ninguno de los dos conozca la realidad de lo sucedido ni puedan reconocerse como hijo y madre. Ocurrirá también un falso reconocimiento entre Ión y Juto. Eurípides resalta en esta tragedia la presencia del azar, presenta a dioses y hombres como personajes viscerales que no siempre saben cómo manejarse ni cómo actuar en determinadas situaciones, por lo que juega en el manejo y el modo en que estos actúan. Al final, debe aparecer Atenea para ayudar a Apolo en las circunstancias intrincadas que este mismo ha provocado. Dirá Foucault (2008): “[...] los dioses, que no siempre son justos, mienten y, por tanto, la verdad sólo (*sic*) puede ser tarea humana” (p. 84).

Ión sabe de los riesgos y peligros que corre al encontrarse excluido políticamente de la constitución democrática ateniense. Su origen como hijo bastardo (naturalizado y no de nacimiento) no le permite estar entre los ciudadanos seleccionados por el régimen, los de prestigio y notabilidad, o lo que es lo mismo, “aunque sea ciudadano de palabra tiene boca de esclavo y no tiene derecho a la

de uno mismo ha atravesado realmente toda la reflexión moral” (Foucault, 1994).



libertad de expresión” (Foucault, 2008: 94). Por esto sus derechos políticos se reducen al mínimo. Los naturalizados, como Ión y su padre, “[...] no pueden comprar armamento, una armadura para participar en la guerra y no son aquellos que introducen riquezas en la ciudad o que la vuelven próspera” (Foucault, 2008: 94). Una vez roto el vínculo entre parresía y política, de la forma en que lo hemos mencionado, se altera el espacio constitucional de la *polis*, en particular debido a que la primera establece la diferencia dando a su vez cuenta de la desigualdad en el espacio de la *isegoría*.

Ión no habla de diferencias de clase, podemos achacarlo a que la democracia las había ido aboliendo poco a poco y desde el año 507 a.C. jugaban un escaso papel en el acceso a los cargos –así todos abiertos al cuerpo político y elegidos por sorteo (Hansen, 1993: 69).

En el sorteo, como modo de elección típico de la democracia, se reservaban algunos cargos que requerían aptitudes y habilidades específicas o especiales. No obstante, en contadas excepciones, como estas, se basaba en la suposición de las comunes capacidades políticas de todos los ciudadanos de la *polis*. Foucault concluye con la oposición entre *isegoría* y *parresía*, ya que en una ciudad democrática el poder efectivo no es capaz de asegurarlo ni el rey si en dicha cultura y contexto el ciudadano en su cotidianidad vive disminuido y sin pretensiones de comportarse o erigirse como tirano, con lo cual, aun lográndolo, contravendría la naturaleza de legitimidad que dicho régimen político democrático ateniense exigía para hablar y competir por el reconocimiento público.

La *parresía* se acompañaba del riesgo de decir la verdad y exigir la igualdad constitucional a través de la franqueza. Creúsa tendría que haberse rebelado, hablado honestamente, sin miedo, actuando consistentemente de acuerdo con el decir verdadero que exige la *parresía* junto con el Coro que aparece en la obra, de frente al oráculo, el Dios, los poderosos de la ciudad, el silencio y la indiferencia de los ciudadanos que viven en zona de confort, el caos y la arbitrariedad, puesto que sus razones y demandas políticas de justicia son legítimas éticamente, aunque carezca de autoridad pública: “Hijo, intenté arrebatarte la vida porque estaba sometida con cadenas de miedo” (*Ión*, 1490-1500). En virtud de estos acontecimientos literarios, como reflejo de la realidad cotidiana en Atenas y sus alrededores, Aristóteles años más tarde, intentó eliminar el apellido paterno como referencia a la *polis* sustituyéndolo por el *demos* de pertenencia, con la finalidad de “[...] que los ciudadanos no siguieran identificándose según el nombre de sus padres y marginaran a los recién llegados” (Aristóteles, 2007, s.p.).

Parresía, isegoría y cuidado de sí (épiméleia heautoû)

En su concepción filosófica, la *parresía* es una suerte de ética-estética de la existencia, un educar el alma, arte de la vida (*techné tou bioû*), como la refería



Sócrates cuando convocaba a sus contemporáneos a ocuparse de la sabiduría, el autoconocimiento y el perfeccionamiento de sus almas, así como al cuidado de sí (*épiméleia heautoû*). Esto último, no obstante, no desplaza ni sustituye al autoconocimiento, pues el cuidado de uno mismo implica ocuparse su alma, entendida como alma-sujeto con cuerpo y lenguaje, mientras el autoconocimiento no solo no es posible sin estos, sino que se logra través de ellos principalmente. Cuando Foucault (1994) se decide a estudiar los “juegos de verdad” en la historia de la filosofía y el pensamiento occidental, pasando por Kant, Hegel y Nietzsche, encontramos muy acorde a nuestro ensayo lo siguiente:

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo, comienzos innumerables que dejan esa duda de color, esa marca casi borrada que no podría engañar a un ojo que sea un poco histórico; el análisis de la proveniencia permite disociar el yo y hace pulular en los lugares y sitios de su síntesis vacía mil sucesos ahora perdidos [...] La genealogía no permite establecer una gran continuidad [hegeliana] más allá de la dispersión del olvido [...] Seguir el hilo complejo de la proveniencia es, por el contrario, mantener aquello que ha pasado, mantenerlo en la dispersión que le es propia [...] Las diferentes emergencias que se pueden encontrar no son las figuras sucesivas de una misma significación [es decir, no son la *Fenomenología del espíritu*]; son otros tantos efectos de sustitución, reemplazamiento y desplazamiento, de conquistas disfrazadas, de dar sistemáticamente la vuelta a las cosas. Si interpretar fuese poner lentamente a la luz un significado escondido en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad (p. 140).

Épiméleia significa, de acuerdo con Foucault, una actitud general de relacionarse consigo mismo, con los otros y con el mundo; de ver las cosas y de actuar transfigurándose mediante el conocimiento y algunas prácticas como la meditación, memorización del pasado, examen de conciencia, verificación de las representaciones, el retiro, el endurecimiento respecto al dolor, entre otras más en las que *parresía* y *épiméleia* se acompañan. Por lo que:

En la *parresía*, el hablante hace uso de su libertad y escoge la franqueza en lugar de la persuasión, la verdad en lugar de la falsedad y el silencio, el riesgo de muerte en lugar de la vida y la seguridad, la crítica en lugar de la adulación, y el deber moral en lugar del propio interés y la apatía moral (Foucault, 2004: 46).

En el diálogo de *Laques* (o *Sobre el valor*) de Platón, Lisímaco y Melesias, hacen uso de la *parresía* hablando francamente y mostrando, por un lado, su preocupación por la educación que han de recibir sus hijos; por otro lado, confiesan que han llevado vidas muy planas, pues no han hecho nada importante y mucho menos glorioso en ellas. “El parresíasta realiza la verdad en su vida misma. Sócrates, tal como aparece en el *Laques* de Platón, es el músico que hace vibrar una armonía ideal entre sus palabras y sus actos” (Foucault, 2009: 16). En dicho diálogo, Sócrates les recuerda que la educación es la que se ocupa, antes que cualquier otra cosa, del cuidado del alma. Constatamos que su papel (*básanos* o piedra de toque) en dicho diálogo es hacer que su interlocutor ofrezca un relato



de vida, con la finalidad de buscar la relación entre lo que se dice y cómo se vive. Por ello, este diálogo parresíatico implica no sólo hablar con franqueza, sin miedo, sin guardarse nada, sino en un contexto en el que pueden darse la confianza y la apertura. En Sócrates, dicha relación ocurre con parsimonia, es decir, parresíaticamente. De hecho, en su papel *basánico* va determinando la verdadera naturaleza entre *logos* y *bíos* de aquellos con quienes entra en contacto, pues es el *bíos* el núcleo de la *parresía* socrática, ya que a través del ejercicio parresístico va guiando a su interlocutor a través del tipo de vida (*bíos*) que le permitirá estar en armonía con el *logos*, la virtud, el valor y la verdad.

Cuando hablamos de parresía filosófica, esta supone tres tipos de actividad parresíatica complementarias entre sí: la primera, de corte epistémico, busca descubrir y enseñar ciertas verdades sobre el mundo y la naturaleza; una segunda, de corte político, intenta adoptar una actitud hacia la ciudad, las leyes, las instituciones políticas, etc.; por último, una de corte ético, más que un concepto busca convertirse en una práctica que envista, de ciertas formas específicas, las relaciones que los individuos establecen consigo mismos, siendo clave la relación entre *logos* y *bíos*. En virtud de estos tres puntos, la *parresía* y el parresíastés, tendrán como principal objetivo convencer a los otros de la conveniencia de cuidar de sí mismo y de los otros, basando esta convicción en la necesidad de llevar una vida equilibrada que se manifieste en la adopción de ciertos cambios en la vida propia, el estilo de vida y la relación con los otros. Es importante tener en cuenta que estos personajes del diálogo son contemporáneos de los sofistas, los cuales se jactaban de poder dar la mejor educación posible a los jóvenes, mayormente basados en la persuasión, la manipulación y la adulación. En este contexto, la pregunta clave era: ¿Cómo reconocer al parresíastés más adecuado para educar? Para Foucault (1994), la pedagogía no resulta suficiente si el sujeto no se ocupa de sí mismo para perfeccionar el gobierno de sí. Afirmo que:

La psicagogía greco-romana estaba muy próxima a la pedagogía, obedecía a esa misma estructura general en virtud de la cual es el maestro quien detenta la verdad. Pero el cristianismo va a desvincular psicagogía y pedagogía al exigir al alma pedagogizada, es decir, al alma que es conducida, que diga una verdad que únicamente ella puede decir y que únicamente ella puede detentar, una verdad que constituye uno de los elementos fundamentales -aunque no sea el único- de esa operación a través de la cual va a ser transformado su modo de ser (p. 102-103).

Y así, se torna evidente la necesidad de un marco constitucional o de derecho que dote de posibilidad de veracidad a la *parresía*, es decir, de una *politeia*. El mismo Platón reconoce que, para lograr un gobierno que sea justo, primero se tendrá que poner en práctica un control sobre sí mismo, posibilitándole ocuparse de él:

En primer lugar, la *parresía* aparece como actividad en el marco de pequeños grupos de gente, o en el contexto de la vida en comunidad. En segundo lugar, la *parresía* puede verse en las relaciones humanas que se desarrollan en el marco



de la vida pública. Y, finalmente, la *parresía* aparece en el contexto de relaciones personales individuales. Más concretamente, podemos decir que la *parresía* como característica de la vida en comunidad era altamente valorada por los epicúreos; la *parresía* como actividad pública o demostración pública era un aspecto muy significativo del cinismo así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo así como de ese tipo de filosofía que era una mezcla de cinismo y estoicismo; y la *parresía* como aspecto de las relaciones personales se encuentra más frecuentemente en el estoicismo o en un estoicismo generalizado o común, característico de escritores como Plutarco (Foucault, 2004: 144-145).

La *parresía*, como vida en comunidad, funciona a modo de guía y *techné*, una práctica filosófica que los epicúreos manejaron en forma de entrevistas. En estas el maestro se dirigía a los individuos de una comunidad dando consejos y transmitiendo preceptos a través de la instrucción, a veces grupal otras individual. Allí el testimonio o la confesión colectiva contribuía a que afloraran, unas veces más libremente que otras, los pensamientos, sentimientos, errores, paradojas, etcétera. Los cínicos consideraban que sus enseñanzas tenían que traducirse y manifestarse en la vida pública, resultaba importante que lo aprendido se hiciera visible a través del comportamiento y forma de conducirse, borrando o transparentando toda posible obstrucción generada por el pudor o la vergüenza a través de sus prácticas *parresiáticas*: prédica crítica, conducta escandalosa y diálogo provocativo. El decir veraz de la *parresía* operaba en la transformación del *ethos* del oyente, asumiendo y compartiendo el riesgo del enunciador y maestro *parresiástico*. Diógenes, Séneca y Antístenes son ejemplos de esta concepción *parresiática* en la vida pública. De algún modo, transmitían la verdad con hechos y actitudes en las que su propio modo de vida era la enseñanza o el saber puesto en práctica, con el objetivo de que otros siguieran su ejemplo a través de la reflexión, la crítica, la autocrítica y el autoexamen.

La verdad cínica se juega en el espacio público, es decir, en el ámbito político por excelencia. Se muestra más que discursarse en el entorno privado o semiprivado, se resiste más que convenir, argumenta críticamente más que tratar de persuadir mediante el diálogo, por ello no teme a la no sistematización ni a que su verdad pueda ser disputada.

El método cínico fue elaborado para el hombre urgido que desea alcanzar la felicidad velozmente. Los caminos largos atribuyen demasiada importancia a los medios, hasta el punto de hacer casi desaparecer los fines. Se olvida el fin para concentrarse en las maneras de llegar a él. Mientras tanto, el período preparatorio es demasiado absorbente. Por una suerte de irónica compensación, hay que pagar con dificultades el tiempo ganado: se avanza más rápido, pero el camino es más arduo. Lo que se gana se pierde en comodidad. Para el asceta cínico la acción es el entrenamiento privilegiado. La anécdota cínica da testimonios en este sentido: el filósofo es un practicante, su método es el gesto, las huellas que deja se concentran en historias –que constituyen el corpus cínico– y en su originalidad (Onfray, 2002: 73).



En cuanto a la conexión entre las relaciones personales y la *parresía*, Foucault nos expone la preocupación de Plutarco intentando responder a las siguientes preguntas: ¿Cómo es posible reconocer a un verdadero *parresíastés*, a alguien que dice la verdad? ¿Cómo se puede diferenciar a un *parresíastés* de un adulator? Plutarco encuentra que el principal problema radica entre la relación que guardamos con esa ilusión comfortable que solemos tener de nosotros mismos nosotros mismos, en particular con el amor propio (*philautía*), es decir, la adulación. Dice Plutarco:

[...] Siendo cada uno mismo el principal y más grande adulator de sí mismo, admite sin dificultad al de afuera como testigo, juntamente con él, y como autoridad aliada garante de las cosas que piensa y desea. Pues el que es censurado como amante de aduladores es muy amante de sí mismo, ya que, a causa de su benevolencia, desea y cree tener él todas las cualidades, deseo éste que, en cierto modo, no es absurdo, pero cuya creencia es peligrosa y necesita mucha preocupación. Pero si, en realidad, la verdad es algo divino y principio, según Platón, “de todos los bienes para los dioses y de todos los bienes para los hombres” (Platón, 1981-1999, 730c.), el adulator corre el peligro de ser un enemigo para los dioses y, particularmente, del dios Pítio, por cuanto siempre contradice la máxima ‘conócete a ti mismo’, creando en cada uno el engaño hacia sí mismo y la propia ignorancia y la de todos los bienes y males que le atañen en relación a sí mismo, al hacer a los unos incompletos e imperfectos y a los otros imposibles de corregir (Plutarco, 1985-2003, 49a.).

Para este autor, es posible reconocer a un verdadero *parresíastés* poniendo atención en la concordancia entre su decir y el modo de comportarse, así como en la estabilidad y la firmeza del verdadero, con relación a sus pensamientos, sus elecciones y sus decisiones. Esto no puede ser realizado por el adulator, pues no ha sido este quien ha elegido el modo en que vive, dejando que sean los otros quienes indirectamente den forma, dependiendo siempre de la exterioridad que le condiciona y le impide ser él mismo, conocerse y cuidar de sí. Sobre la manera en la cual la *parresía* se opone a la adulación, Foucault (2009) afirma lo siguiente:

La parresía se opone a la adulación, la limita, la contrarresta, así como la clemencia limita, contrarresta la ira. La ira es un comportamiento que atrae la adulación y la clemencia por parte de quien ejerce el poder es un comportamiento razonable que deja abierto el espacio de la parresía. Creo que debemos retener esta figura de cuatro términos: ira, clemencia, adulación, parresía (p. 32).

Necesitamos que el *parresíastés* sea capaz de decirnos la verdad de nosotros mismos, por ello es deseable que no sea un amigo de nosotros o alguien a quien conozcamos bien previamente. La distancia que otorga el desconocimiento, al momento de entrar en relación, puede contribuir de mejor manera al desarrollo de la relación *parresíatica*. Aunque la tradición socrático-platónica, y la de Plutarco y Séneca, confluirán en la necesidad de que el *parresíastés* sea un amigo, de modo que sea factible establecer una relación de convivencia estable y durable. La práctica de la *parresía* involucraba ciertas técnicas que incidían directamente en el juego de la verdad, por ejemplo, en el decir verdadero sobre sí mismo, esto



es, de una *askesis* (*mathêsis* y *meletê*), entrenamientos o ejercicios prácticos de autogobierno para afrontar ética y racionalmente el mundo, tendientes a impactar el comportamiento y la conciencia de los individuos. Por ejemplo, la técnica del “examen vespertino” (derivación de *meletê*), a la que podemos ubicar en el pitagorismo y mejor aún en la obra de Séneca *Sobre la ira*, que consiste en reflexionar sobre los errores cometidos a lo largo de la jornada. Otra técnica sería la del “examen general”, que podemos encontrar en la obra del mismo Séneca *De tranquillitate animi*, orientada a la exploración de nuestra vida tanto pública como privada (doméstica): ideas o preocupaciones sobre la muerte, la estabilidad del ánimo, entre otras. Una tercera técnica se refiere al control de las representaciones, extraída de la obra de Epícteto *Disertaciones*, la cual consiste en indagar sobre la capacidad de control emocional respecto de ciertas representaciones, como la muerte, por ejemplo.

Conclusiones

A partir de las reflexiones que Michel Foucault realiza principalmente en sus obras *La hermenéutica del sujeto*; *Discurso y verdad en la antigua Grecia*; *Estética, ética y hermenéutica*; *El gobierno de sí y de los otros*; y *Le courage de la vérité. Le gouvernement desoi et des autres*, aludiendo tragedias como la de *Ión* de Eurípides, los diálogos platónicos de las *Leyes* y el *Laques*, o la lectura de Plutarco y de los cínicos como Diógenes, entre otros documentos antiguos de gran valor, en donde nos expone conceptos como los de *parresía*, el cuidado de sí y la *isegoría*, nos invita a reflexionar críticamente sobre la conformación y el funcionamiento institucional, político y social que han dado lugar a la historia de Occidente. Vimos que la *parresía* no se queda solo en la meditación filosófica ni sólo en la praxis política, sino que se vincula con el *ethos*, la estética de la existencia, la praxis ética y política y problemas filosófico-antropológicos intersubjetivos, como el autoconocimiento, el autodomínio, el autoexamen, sin los cuales el cuidado de sí se antoja complicado, sino imposible. A través de las relaciones entre la *parresía* y la *isegoría* y la diferentes formas en que se han entendido estos conceptos, en particular la primera (que tiene diversas connotaciones), podemos visualizar una serie de semejanzas y diferencias éticas, estéticas, políticas, pedagógicas y lingüísticas que nos hablan de la gran complejidad que implica la participación política ciudadana, el mantenimiento del orden y la legalidad de parte del estado y el gobierno a través de las instituciones afines en un contexto global liderado por los intereses económicos transnacionales capitalistas, llegando a imposibilitar la disidencia, el desacuerdo, la libre expresión, el cuidado y el conocimiento de sí mismo y del otro, y así en general, de la democracia, la igualdad, la justicia social y la posibilidad de llevar como Diógenes quería, una vida buena, digna y verdadera donde nos pudiésemos decir con verdad los unos a los otros. ❁



Referencias

- ARISTÓTELES (2007). “Constitución de Atenas, 21, 4”. En: *Constituciones políticas griegas*. Madrid: Alianza
- DIÓGENES LAERCIO (s.f.). “Vidas, opiniones y sentencias de los filósofos más ilustres”. En: *Biblioteca Virtual Universal* Recuperado de: <https://www.biblioteca.org.ar/libros/156933.pdf>
- EPICURO (s.f.). *Carta de Epicuro a Heródoto*. Recuperado de: <https://socieda-depicuro.wordpress.com/2015/08/28/epistola-de-epicuro-a-Heródoto/>
- EPICURO (s.f.). *Carta de Epicuro a Meneceo*. Recuperado de <https://elblog-dewim.files.wordpress.com/2014/04/cartas-de-epicuro.pdf>
- FOUCAULT, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia*. Barcelona: Paidós
- FOUCAULT, M. (2008). *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- FOUCAULT, M. (2000). *El pensamiento del afuera*. Valencia: Pre-textos.
- FOUCAULT, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1994). *Hermenéutica del sujeto*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- FOUCAULT, M. (2009). *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France*. París: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1994). “Nietzsche, la généalogie, l’histoire”. *Dits et écrits*. Tomo 2. París: Gallimard.
- HANSEN, M. (1993). *La Démocratie athénienne à la époque de Démosthène*. París: Les Belles Lettres.
- ONFRAY, M. (2002). *Cinismos. Retrato de los filósofos llamados perros*. Buenos Aires: Paidós
- PLATÓN. (1981-1999). *Leyes*. Madrid: Gredos
- PLATÓN. (1490-1500). *Íon*. Madrid: Gredos
- PLUTARCO. (1985-2003). “Cómo distinguir a un adulator de un amigo”. En: *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. (10 vols.). Madrid: Gredos

