



**UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO**

SUBJETIVIDAD Y VERDAD EN MICHEL FOUCAULT

Tesis para optar al grado de Magister en Filosofía

BÁRBARA SALAS TÉLLEZ

**Director(a):
Carlos Ossandón Buljevic**

Santiago de Chile, año 2022

Resumen

Suele distinguirse, en la obra de Michel Foucault, tres etapas de pensamiento. Esta investigación se centra principalmente en la última, la que se articula en torno al tema del “Gobierno” y que apunta a responder la pregunta – según Deleuze - ¿quién soy?. Considerando lo anterior, importante es señalar que el objetivo de este trabajo es interrelacionar dos conceptos sumamente complejos y profundos, y que no se dan de suyo, como son el de subjetividad y el de verdad, los cuales entran en una relación intrincada y necesaria entre sí, como parte de un mismo proceso de interioridad. La investigación se enmarca en la filosofía de Michel Foucault, considerando los textos que se derivan de los tres últimos seminarios del Collège de France. Seminarios que – como se sabe- el autor examinó el período helenístico y romano clásicos.

Para analizar el modo en que se relacionan los conceptos ya mencionados, esta investigación ahonda en tres temas específicos. El primero es el estudio del proceso de “conversión” del individuo, el cual se torna fundamental al momento de relacionarse con la verdad, pues sin él, difícilmente la alcanzaría. El segundo es el concepto de *parrhesía*, o “decir veraz”, el cual se relaciona con la capacidad de decir la verdad desde la palabra, con los riesgos que esto supone. Y, finalmente, el tercer tópico es la relación de la subjetividad con otras

subjetividades, y el modo en el que influyen – tanto positiva como negativamente-
en este encuentro con la verdad.

INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: VIAJANDO A LA ANTIGÜEDAD	6
CIMIENTOS DE LA ANTIGÜEDAD	6
ANTIGÜEDAD Y MODERNIDAD: UN MUNDO DE DIFERENCIA	13
EL PROBLEMA DE LA TRASCENDENCIA EN FOUCAULT	19
CAPÍTULO II: UNA CONSTRUCCIÓN DESDE LA INTERIORIDAD: LA CONVERSIÓN	23
SUBJETIVACIÓN Y SUJECCIÓN COMO POSIBILIDADES DE SER	23
LA CONVERSIÓN EN ESTRECHA RELACIÓN CON LA SUBJETIVACIÓN	29
LAS FASES DE LA CONVERSIÓN: SUJETO CONSTRUIDO Y RECOBRADO	32
EJERCICIOS ESPIRITUALES	39
CAPÍTULO III: PARRHESÍA, LA VERDAD HECHA PALABRA	48
LA PARRHESÍA COMO EL DECIR VERAZ	48
EL VÍNCULO INDISOLUBLE ENTRE PARRHESÍA Y FILOSOFÍA	53
LA PARRHESÍA EN EL HELENISMO	57
LA ENCARNACIÓN DE LA PARRHESÍA: EL CINISMO	63
CAPÍTULO IV: LOS OTROS Y EL VÍNCULO CON LA VERDAD	73
EL OTRO EN LA FORMACIÓN DEL SÍ MISMO	73
EL OTRO COMO UN IMPEDIMENTO PARA ALCANZAR LA VERDAD	80
EL OTRO: FILÓSOFO	88
CONCLUYENDO	93
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	99

INTRODUCCIÓN

“Las palabras se las lleva el viento” reza el dicho popular. Sin embargo, estas se pueden immortalizar a través del escrito, lo que producirá el efecto contrario, quedando instaladas y enraizadas, tomando forma y sentido propio, generando vida y saber. Esto ocurre con los cursos dictados por Michel Foucault en el *Collège de France*. Sus últimos cursos fueron transcritos con lujo de detalle gracias a las grabaciones y audios registrados por sus alumnos. Estos cursos, recopilados en una serie de libros –los que consideramos en la bibliografía principal de esta investigación- nos transportan a Francia de los 80’ y nos invitan a palpar la cercanía, claridad y precisión con la que Foucault aborda el tema de la subjetividad, el gran tópico sobre el cual trabajó a lo largo de toda su vida. El problema del sujeto en Foucault, a pesar de ser transversal en su obra, presenta algunos desplazamientos a lo largo de su trayectoria, los que se resumen en tres etapas diferentes que marcan la vida académica del pensador francés. Muy sucintamente, el primer período- el arqueológico- trata de dilucidar la pregunta “¿qué puedo saber?”, buscando entre los vestigios de los archivos humanos el origen de las convicciones de los hombres y la construcción de sus saberes. La segunda etapa - la genealógica- se centra en resolver la manera en que una serie de prácticas va produciendo dispositivos de saber/poder, estudiando sus

relaciones, causas y efectos en la sociedad. El último desplazamiento –período en el que se enfocará esta investigación- es el ético, e intenta resolver el tema de la conformación del yo desde el sí mismo.

Tal como se indicó, el presente trabajo se centrará específicamente en el último período de Foucault- su período ético- el cual desentrañará -en palabras del filósofo- la "constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad"¹. En este sentido, el propósito será dilucidar el vínculo que se generó durante el período grecorromano -poniendo la tilde en esta última etapa- entre el sujeto y la verdad, siendo este mismo el que, precisamente, según Foucault, funda al ser humano en cuanto tal.

Durante el período grecorromano se gestó una relación entre el sujeto y la verdad que, dada su naturaleza, es necesaria abordar y analizar. Detengámonos brevemente en estos dos conceptos. Por un lado, Foucault consideró que durante el período clásico, el sujeto es/está en un constante proceso de construcción de sí sobre sí; por otro lado, la verdad es entendida como "lo que le da la tranquilidad del alma"².

¹ FOUCAULT, M. 2001, p. 305.

² Ibid., p. 34.

Dicho lo anterior, parece natural cuestionarse lo siguiente: ¿cómo es entendida la verdad? ¿Cómo acceder a ella? ¿En qué consiste la relación entre el sujeto y la verdad? ¿La verdad existe por sí o solo en el sujeto? Estas son las preguntas que guían este trabajo de investigación, y esperan encontrar respuestas con el fin de demostrar que el sujeto y la verdad se correlacionan directamente, configurándose como partes de un mismo proceso de constitución.

Teniendo en cuenta la naturaleza de este trabajo, su línea de investigación y el período de la trayectoria de Foucault en el que se enmarca, hemos decidido seguir la línea ética, para entender y explicar la relación antes mencionada entre el sujeto y la verdad, no mencionando sino tangencialmente la teoría política de Foucault.

Considerando lo anterior, la investigación será abordada desde tres líneas investigativas diferentes: la primera es el proceso de conversión, proceso que insta al sujeto a construirse desde sí mismo, volcando la vista al interior de sí; la segunda será la *parrhesía* o decir veraz, la que invita a los sujetos a vincularse con la verdad y a exteriorizarla a través de la palabra; y, finalmente, la influencia que los otros tienen en este proceso de encuentro con la *aletheia*.

Para la elaboración de esta investigación, hemos considerado tres textos principales: *La hermenéutica del sujeto*, *El gobierno de sí y de los otros*, y *El coraje de la verdad*. Esta trilogía contiene los famosos cursos de ética de Foucault mencionados anteriormente, y fue considerada en este estudio dado que tratan, específicamente, el tema del sujeto, el vínculo con la verdad, el desarrollo de la espiritualidad, la relación con la filosofía, la *parrhesía* y el período helénico, específicamente los cínicos -escuela fundamental en el tratamiento de la verdad.

Sin embargo, junto con el problema de la construcción del sujeto, hay ciertos tópicos que, en virtud de la orientación de nuestra investigación, resultan igualmente fundamentales y que, en consecuencia, hemos debido también tratar, con el propósito de aclararlos de manera sistemática. Para esto, hemos recurrido a algunos textos de pensadores que abordan, al menos en parte, tales cuestiones. El primero de estos autores es Gilles Deleuze, cuya monografía *La subjetivación, cursos sobre Foucault* constituye una reelaboración del modo en que Foucault entiende el proceso de subjetivación y lo afronta desde otra perspectiva- complementando a la de nuestro filósofo. El segundo autor - igualmente capital en nuestra investigación- es Pierre Hadot, quien investigó acerca de la manera en que los antiguos se vinculaban con la filosofía, convirtiéndola en un modo de vida. Con ello, Pierre Hadot despertó el interés de Foucault de investigar sobre el mismo problema, lo que condujo al célebre filósofo

francés a presentar sus resultados en sus famosos cursos en el *Collège de France*. Asimismo, consideramos también los aportes de otros autores como J.P Vernant y Paul Veyne, que el mismo Foucault tomó en consideración al dictar sus cursos, y que significaron de ese modo una fuente confiable avalada por el propio catedrático del *Collège de France*.

CAPÍTULO I: VIAJANDO A LA ANTIGÜEDAD

Cimientos de la antigüedad

Desde que el ser humano comenzó a preguntarse por el mundo que lo rodeaba, dejó de lado la pregunta más esencial y cercana a sí que podría hacerse: ¿Quién soy? Sin embargo, a poco andar, los griegos se la plantearon, y la instalaron en el centro de sus ocupaciones.

Es posible encontrar un ejemplo de lo anterior en la antigua Grecia. En el oráculo de Delfos, la inscripción que recibía a los visitantes, en el dintel de la entrada, rezaba: *Gnothi seauton* (*Conócete a ti mismo*). Todos quienes entraban al oráculo se sentían impelidos, al menos por un momento, a ponerse como centro de la reflexión y del propio pensamiento. Esta especie de consejo, o más bien de mandato divino, pasó a ser, sin siquiera imaginarlo, todo un movimiento cultural, político, social y espiritual que fundó un tipo de relación con los otros, con el mundo y con el propio sujeto que pocas veces se ha visto en la historia del hombre. En efecto -como declara Foucault:

Es un poco paradójico y sofisticado elegir esta noción, cuando todo el mundo sabe, dice y repite, desde hace mucho tiempo, que la cuestión del sujeto (cuestión del conocimiento del sujeto, cuestión del conocimiento del sujeto por sí mismo) se planteó originariamente en una fórmula y un precepto muy distintos: la famosa prescripción délfica del *gnothi seauton* [...] ³

Con respecto a la subsunción del *gnothi seauton* en la filosofía, es en la figura de Sócrates en la que ella se encarna. Pero, más allá de eso, el padre de la mayéutica incitó a todos sus contemporáneos a la ocupación de sí, transmitiendo de este modo la importancia del autoconocimiento y de la reflexión acerca de uno mismo: el “conócete a ti mismo” se masificó y se comenzó a vivir en torno a la “*epimeleia heautou*, [que] es la inquietud de sí mismo [...]”⁴.

Ahora bien, es necesario distinguir dos conceptos que, aunque profundamente entrelazados, no son equivalentes, a saber, “conócete a ti mismo” y la inquietud de sí: mientras que el primero apunta a “debes ocuparte de ti mismo, no tienes que olvidarte de ti mismo, es preciso que te cuides”⁵, el segundo guarda más bien relación con un movimiento político, ético y filosófico aún mayor, una de cuyas dimensiones es el cuidado de sí. Pese a que tales conceptos no se identifiquen absolutamente, ambos giran en torno al mismo centro: el sujeto.

³ Foucault, M. 2001, p. 17.

⁴ Ibid.

⁵ Ibid., p. 20.

El precepto délfico fue la punta del iceberg de un problema del cual Sócrates se hizo cargo de manera directa y personal, no sólo reflexionando en torno a sí, sino que incitando a todos sus conciudadanos a que hicieran lo mismo. Por lo tanto, se podría decir que el *conócete a ti mismo* fue un puntapié inicial que derivó en toda una corriente de pensamiento: la inquietud de sí. Esta terminó siendo un proceso cultural, político, ético y espiritual. Como sostiene Foucault:

[..] Cuando ese precepto délfico (ese *gnothi seauton*) aparece, se lo acopla, se lo hermana, no todo el tiempo, pero sí varias veces y de manera significativa, con el principio del “preocúpate por ti mismo” (*epimelei heautou*)⁶

De hecho, tal como menciona el francés, muchas veces se ha entendido el *conócete a ti mismo* como un derivado del *preocúpate por ti mismo*, siendo este último más general y extenso que el primero.⁷ Lo que queda fuera de toda duda, tanto para Foucault como para los antiguos, es la estrecha relación que existe entre ambos preceptos, la que se encarnó en la figura de Sócrates, quien dedicó su vida a materializarla, como si fuese una verdadera misión.

Respecto a este punto, Humberto Giannini comparte algunos alcances interesantes. Tal como él relata en *La razón heroica*, la misión a la que Sócrates dedicó su vida fue verificar si el dictamen divino - el hecho que el dios Apolo

⁶ FOUCAULT, M. 2001, p. 19.

⁷ Cf. Ibid., p. 20.

indicara que Sócrates era el hombre más sabio de Atenas- era cierto: Sócrates - continúa Giannini- se volvió un hombre que “lo pregunta todo, y todo lo cuestiona, pero él mismo jamás tiene una respuesta para nada.”⁸. Es a partir de las preguntas a sus conciudadanos que Sócrates comienza a indagar en el alma de los hombres, cuestionando las motivaciones de su actuar y su modo de ser en el mundo. A partir de esta búsqueda Socrática- que Giannini, más que búsqueda, interpreta como *sometimiento a la voluntad divina*⁹- se inició la reflexión en torno a sí, la que es considerada como un verdadero cometido.

Ahora bien, es preciso puntualizar que las circunstancias que acompañan esta búsqueda socrática son particulares y únicas, dada la historia que hay detrás de ellas. Al respecto, Giannini explica:

El Oráculo conmovió de tal manera la vida de Sócrates, desde el momento que tuvo noticias de él, que desde ya no pudo ser sí mismo, porque simplemente no sabía en qué consistía ese saber [...] ¹⁰

Aquí radica lo central de la búsqueda: Sócrates no sabe quién es, dado que el Oráculo le atribuye una característica que Sócrates no cree reconocer en él. Debido a su estado, Sócrates se ve impulsado a indagar. De este modo, la inquietud que genera este hecho en Sócrates se convierte en su propia búsqueda

⁸ GIANNINI, H. 2006. P.18

⁹ Cf. Ibid., p. 21.

¹⁰ Ibid., p. 21

personal -su misión- la que de alguna u otra manera se conceptualiza y se vuelve un problema en sí mismo, la *epimeleia heautou*, y que recae en la humanidad completa, siendo Sócrates el mensajero y ejecutor. Es así como, a partir de este momento, todos estamos llamados a ocuparnos de nosotros mismos, como si esta ocupación fuese un deber.

Ahora bien, como hemos ya precisado, esta inquietud de sí no se limita al mundo antiguo, y se desplegará posteriormente. Cabe preguntarnos entonces ¿cuál es la trascendencia que alcanza esta *inquietud de sí* en la historia? Y ¿qué fundó, en definitiva, esta inquietud en la antigüedad? Consciente de la importancia de ambas preguntas, Foucault escribe:

[...] en la historia de la filosofía – y más ampliamente aún, en la historia del pensamiento occidental- todo nos indica que *gnothi seauton* es sin duda la fórmula fundadora de la cuestión de las relaciones entre sujeto y verdad [...] ¹¹

Por lo tanto, si esto es así –como indica Foucault- lo que une y dirige todo el proceso que vincula al hombre con la verdad será el *conócete a ti mismo*, lo que abarca muchísimo más que una mera invitación a centrarse en sí, o – como se podría pensar- meditar en torno a uno mismo. La invitación final es a

¹¹ FOUCAULT, M. 2001, p. 17.

construirse como ser humano, como persona desde la propia interioridad. Sólo así se podrá relacionar, de manera real, verídica e íntima la verdad con el sujeto.

La inquietud de sí, como movimiento, perdurará a lo largo de toda la antigüedad sin reducirse a la vida de su iniciador: Sócrates. Es más, el período cúlmine se alcanzará posteriormente, en el momento helénico-romano, durante los siglos I y II d.C, en el que se circunscribirá masiva y popularmente la cultura de sí. Su popularidad radica en que no sólo incluyó a filósofos, pensadores o gente ilustrada, sino que también a parte de la cultura popular de los pueblos, los que se vieron impulsados por esta necesidad a centrarse en la espiritualidad y el sí mismo. La cultura griega, en cambio, reservó este movimiento solo para los eruditos que se dedicaban al pensamiento, la política o la filosofía. Como apunta el mismo Foucault,

A través del prolongado verano del pensamiento helenístico y romano, la incitación de ocuparse de sí mismo alcanzó una extensión tan grande que se convirtió, me parece, en un verdadero fenómeno cultural de conjunto.¹²

Así, si se pretende analizar el modo en que se produjo el encuentro entre sujeto y verdad, hay que recurrir, específicamente, al período helénico-romano,

¹² FOUCAULT, M. 2001, p. 26.

sin desconocer los inicios previos y fundantes de esta cultura de sí, que se remontan a la cultura griega, y, más precisamente, a la figura de Sócrates.

El helenismo -como ya hemos señalado- despertó el interés por la cuestión del cuidado de sí, la vida interior y la espiritualidad. Pierre Hadot ha sido uno de los historiadores más importantes del pensamiento antiguo, y es él en quien Foucault no solo se inspiró para realizar sus investigaciones, sino a quien admiraba y respetaba como intelectual. Hadot, en su magistral obra *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*, menciona que “en las escuelas helenísticas y romanas [...] la filosofía no consiste en la mera enseñanza de teorías abstractas o, aún menos, en la exégesis textual, sino en un arte de vivir”¹³.

Hadot es quien tematiza la clásica dicotomía de entender la filosofía como un *saber* o, por el contrario, como un *modo de vida*. Para él, lo que caracteriza a la antigüedad, es precisamente el hecho de experimentar la filosofía como una práctica, lo que deriva en un modo de ser y finalmente, implica una vinculación con la verdad –como intentaremos mostrar a lo largo de esta investigación. Debido a esto, resulta esencial tener en consideración los dos modos de comprender la filosofía: como un modo de vida y como un saber.

¹³ HADOT, P. 2006, p. 25.

Antigüedad y modernidad: un mundo de diferencia

En la antigüedad, saber cómo vivir se convirtió en uno de los fines principales de los seres humanos. Esta tendencia fue tal que la teoría y el análisis filosófico se erigieron en función de determinar, en términos prácticos, cómo alcanzar un desarrollo espiritual superior, y finalmente, un encuentro con la verdad. Foucault al respecto menciona lo siguiente:

Los antiguos del período griego, helenístico y romano interpretaban “constitución de un saber del mundo como experiencia espiritual del sujeto” [y, por otro lado, interpretaban] “constitución del sujeto como fin último para sí mismo, a través de y por el ejercicio de la verdad”.¹⁴

El párrafo anterior alude, de manera directa, al modo en que los antiguos percibían y se relacionaban con el mundo, siendo este muy diferente al que concebimos en la actualidad. Esta diferencia podría entenderse a través de la forma en que los conceptos saber-espiritualidad y constitución del sujeto-verdad se correlacionan en uno y otro período. Estas correlaciones, en la actualidad y desde hace varios siglos, resultarán para nosotros lejanas y probablemente poco conocidas. Es Foucault –inspirado en Hadot- quien rescatará esta conciencia

¹⁴ FOUCAULT, M. 2001, p. 305.

antigua, contraponiéndola al pensamiento moderno y actual. Como consigna

Foucault:

[...] la edad moderna de la historia de la verdad comienza a partir del momento en que lo que permite tener acceso a lo verdadero es el conocimiento mismo, y sólo el conocimiento¹⁵.

A juicio de Foucault, es a partir de la modernidad que el sujeto se separa de la relación espiritual que mantenía con la verdad, y se vincula con ella desde un ámbito principalmente intelectual. Supuesta esta premisa, se puede inferir que la relación con la verdad que mantiene el sujeto en la actualidad es una consecuencia de la modernidad: dicha relación “sólo incumbe al individuo en su existencia concreta y no a la estructura del sujeto como tal”¹⁶.

Esta nueva epistemología, o como Foucault la denomina “el momento cartesiano”¹⁷, marcará un antes y un después en la forma en que el sujeto se vincule con la verdad, entrando en una lógica diferente, en la que el único modo de acceder a ella- a saber, la verdad- es a través del “[...] conocimiento, y sólo el conocimiento”¹⁸. Esto significa que, sin siquiera el ser del sujeto haberse “[...]”

¹⁵ FOUCAULT, M. 2001, p. 36.

¹⁶ Ibid., p. 37.

¹⁷ Ibid., p. 36.

¹⁸ Ibid.

modificado o alterado, el filósofo [...] es capaz de reconocer en sí mismo y por sus meros actos de conocimiento, la verdad, y puede tener acceso a ella”¹⁹.

El quiebre entre la antigüedad y la modernidad, no queda ahí. Una de las distinciones semánticas más interesantes, y que apuntan a una diferenciación conceptual entre la antigüedad y la modernidad, son las nociones de *sí mismo* y de *Yo*. Una es propia de la antigüedad y la otra de la modernidad-actualidad respectivamente.

J. P. Vernant, connotado historiador y a cuyos estudios Foucault tuvo acceso y consideró en sus cátedras, en una exposición llamada *El individuo en la ciudad*, plantea que en la antigüedad no existía el mismo concepto de *Yo* que en la actualidad, pues, para los “griegos arcaicos y clásicos [...] el yo no está delimitado [...] [Para los antiguos] esta experiencia está orientada hacia el afuera y no hacia el adentro”²⁰.

¹⁹ Ibid.

²⁰ VERNANT, J.-P. 1990, p. 39.

Según Vernant, el espíritu griego se funda en los demás, en el mundo y en los otros, por lo que no se puede aseverar que, en estricto rigor, los griegos identificaran el concepto de yo como lo hizo Descartes en la modernidad.

El Yo, concepto moderno instalado por Descartes, ha tenido un peso y una carga importante en el pensamiento filosófico. Sin embargo -como apunta Vernant “[...] el *cogito ergo sum*, “pienso luego soy” no tiene ningún sentido para un griego”²¹. Y claro que no lo tiene. El Yo moderno -en palabras de Vernant- es el

conjunto de prácticas y aptitudes psicológicas [...] que lo constituyen [como un] individuo singular, cuya naturaleza auténtica reside enteramente en el secreto de su vida interior, en el centro de una intimidad a la que nadie fuera de él puede tener acceso pues se define como conciencia de sí.²²

La definición del yo que propone Vernant podría despertar confusiones en el lector. Por lo mismo, y en un espíritu pedagógico, conviene cotejar el yo y el sí mismo, mencionando sus diferencias principales. Partamos con el yo. Basándonos en la definición de Vernant, se puede inferir que el yo moderno se estructura desde la individualidad del sujeto y es principalmente producto de la razón, lo que implica dos cosas principalmente: por una parte, se vuelve aún más

²¹ Ibid., p. 40.

²² Ibid., p. 30.

íntimo/privado, puesto que nadie tiene acceso a él más que el propio individuo y, por otra, el hecho de que el yo se estructure en la razón hace que este se escinda del cuerpo, dado que cuerpo y mente pertenecen a esferas diferentes²³.

Antes de continuar, analicemos sucintamente el concepto de sí mismo. Este concepto -que apunta a la formación de la interioridad del sujeto- depende del mundo y de los otros para formarse, pero sin perder de vista el interior del sujeto.²⁴ Además, el sí mismo se caracteriza por involucrar a la totalidad del sujeto, no una sola parte, comprendiendo al ser humano en todas sus dimensiones. Esto demuestra que ambos conceptos, el yo y el sí mismo presentan diferencias fundantes que alejan cada vez más a estos dos períodos: la modernidad y la antigüedad.

Ahora bien, el concepto que más se asemeja al yo moderno durante la antigüedad, según Hadot, es el *daimon* de Sócrates. En el mismo sentido, Pierre Hadot destaca que: “[...] el yo es un *daimon* interior: no se trata de un sujeto, sino que es un objeto interior. Las ideas de yo y de sujeto son muy difíciles de utilizar aplicadas a la antigüedad”²⁵.

²³ Cf DESCARTES, R. 1980, Segunda meditación.

²⁴ Precisamente sobre este asunto se profundizará en los capítulos que siguen.

²⁵ HADOT, P. 2006, p. 225.

Tal como plantea Hadot, en el período greco-romano, Sócrates hablaba de un *daimon*, del que decía, inclusive, recibir órdenes. El concepto de *daimon* es lo más cercano al Yo que se encuentra en los antiguos, puesto que este manifestaba una existencia en sí misma, manteniendo cierta separación e independencia del cuerpo. Sin embargo, esta idea no alcanzó una madurez suficiente como para predominar en la antigüedad. Por el contrario, en la antigüedad -como planteará Foucault- la categoría que primará será el “sí mismo”, que apunta, más bien, a una construcción constante y permanente de una interioridad intencionada desde el afuera. Pierre Hadot describe la actitud de Foucault en los siguientes términos: “Foucault se interroga sobre el momento en que surge la categoría de individuo, no el yo, categoría que no existía entre los griegos, sino el sí mismo”²⁶.

Estas distinciones que se pusieron de manifiesto y que permitieron establecer algunas divergencias en la comprensión antropológica del contraste antigüedad/modernidad, serán fundamentales para lo que sigue en este trabajo de investigación: va más allá del solo hecho de aclarar conceptos, pues contribuirán, en lo sucesivo, a poder situarnos en la cosmovisión grecorromana, la que involucra varios ámbitos diferentes, siendo estos uno de ellos. De manera más radical, podemos decir que -tomando prestadas las palabras de Pierre

²⁶ Ibid.

Hadot- “[...] hay un abismo entre la antigüedad y el mundo moderno”²⁷. Este abismo -que no se puede soslayar- hace referencia a la manera en que se entiende y se puede vivenciar el hecho de ser sujeto.

El problema de la trascendencia en Foucault

Si bien Pierre Hadot y Michel Foucault coincidieron en el análisis del cambio paradigmático que se produjo entre la antigüedad y la modernidad, hay un asunto sobre el cual no estuvieron de acuerdo: la omisión, por parte de Foucault, del concepto de trascendencia en sus análisis sobre la antigüedad.

Efectivamente, Foucault, a lo largo de sus cursos, al referirse a la época helénica, no alude de manera explícita a la trascendencia, entendiendo esta como el encuentro con la razón universal o consciencia cósmica, idea que desarrollaron principalmente los estoicos y epicúreos, y que consistía en el hecho de tener consciencia de “formar parte del cosmos, la dilatación del yo en la infinitud de la naturaleza universal”²⁸. Por el contrario, Hadot considera que la filosofía antigua, además de desarrollar profundamente la espiritualidad y vivirla de manera práctica, pretendía formar parte del todo:

²⁷ HADOT, P. 1990, p. 226.

²⁸ HADOT, P. 2006, p. 238.

Eso que Foucault denomina las “prácticas del yo” de los estoicos y también en los platónicos, corresponde ciertamente a un proceso de conversión del yo [...] Estoy de acuerdo con todos estos puntos. Pero pienso que tal proceso de interiorización está inseparablemente unido a otro proceso [...] una nueva manera de ser-en-el-mundo consistente en la toma de conciencia de uno mismo como parte de la Naturaleza, como parte de la Razón universal.²⁹

Para Hadot, la intención que presentan las escuelas helénicas -en especial el estoicismo- no se trata de una mera anécdota de formar parte de la razón universal: muy por el contrario, este encuentro con el universo es parte esencial, es el motor por y para el cual los estoicos, en particular, desarrollan la espiritualidad y la interioridad. En efecto, sólo desarrollando la interioridad, el ser humano podrá ser uno con “la razón universal”, que es la que domina la totalidad de lo existente. Sin este paso, todo el proceso previo pierde sentido.

Contrario a este pensamiento, se encuentra Foucault, quien sostendrá que el ser humano aparece delimitada dentro de las fronteras de la visión histórica, empírica y singular. Veyne, connotado historiador y amigo intelectual de Foucault, consigna, respecto de este, lo siguiente:

²⁹ HADOT, P. 1990, p. 271.

Caso inusual, en este siglo, confesó ser un pensador escéptico, que sólo creía en la verdad de los hechos [...] y nunca creyó en la verdad de las ideas generales. No admitía ninguna trascendencia fundacional.³⁰

Esta caracterización retrata el rechazo de Foucault hacia las nociones que apuntan a cualquier tipo de trascendencia, incluyendo el concepto de “razón universal” del estoicismo. Finalmente, en la visión de Foucault sobre la ética helénica, prevalecerán sus bases intelectuales – singularidad- por sobre las nociones propiamente estoicas – trascendencia: “Foucault -apunta Hadot- pudo encontrar una ética en la filosofía antigua, pero la exposición que hizo de esa filosofía tal vez no sea del todo exacta”³¹. La crítica de Hadot a la falta de rigurosidad de Foucault es lapidaria. Sin embargo, Foucault también tiene algo que decir al respecto. En *La hermenéutica del sujeto*, él observa lo siguiente:

Pero ¿qué es esta preparación? ¿Preparación para qué? ¿Prepara la relación de identificación, de asimilación del alma a la razón universal y divina? ¿Se trata de preparar al hombre para el cumplimiento de su propia vida hasta el punto decisivo y revelador de la muerte? ¿Se trata de prepararlo para una inmortalidad y una salvación, una inmortalidad fundida en la razón universal o una inmortalidad personal? En realidad, sería muy difícil encontrar en Séneca una teoría exacta de todo esto. Existen sin duda muchos elementos de respuesta e incluso se pueden dar varias, lo cual muestra con claridad, justamente, que [ese] problema no es de hecho, para Séneca, el problema importante.³²

³⁰ VEYNE, P. 2014, p. 13.

³¹ HADOT, P. 1990, p. 226.

³² FOUCAULT, M. 2001, p. 424.

Según Foucault, el problema de la trascendencia y la unión del sujeto con el universo no es relevante para Séneca. Inclusive –desliza- no es la finalidad de la vida misma. De hecho, es un problema secundario. Esta postura de Foucault es la que marcará un abismo entre él y Hadot: ambos plantean posturas diferentes, y casi opuestas acerca de un mismo problema.

Si bien Foucault y Hadot tienen visiones distintas acerca de la finalidad de la construcción de sí, en lo que sí coinciden es en la importancia del proceso de subjetivación durante la época helénica. Esta cuestión será nuestro objeto de examen en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II: UNA CONSTRUCCIÓN DESDE LA INTERIORIDAD: LA CONVERSIÓN

Subjetivación y sujeción como posibilidades de ser

Michel Foucault, en su cátedra transcrita y titulada *La hermenéutica del sujeto*, señala que el ser humano, en la antigüedad y en la época del helenismo particularmente, se ocupaba de sí mismo. Tal como fue expuesto en el capítulo anterior, hablar del *sí mismo*, como concepto, involucra una experiencia dirigida hacia el interior, desde el exterior del ser humano. El concepto de sí mismo sugiere una construcción desde la interioridad del sujeto, la que fue designada por Foucault como 'subjetivación'. Dicho sea de paso, según Étienne Tassin, profesor de la Universidad de Paris VII- Diderot, "Es sin duda a Foucault a quien hay que atribuir la paternidad conceptual de esta noción de subjetivación."³³

Para profundizar en esta noción, a saber, la de subjetivación, resulta básico y necesario distinguirla de otra similar: sujeción.

³³ TASSIN, E. 2012, p. 39

A modo general, el proceso de subjetivación “designa un proceso y no un estado”³⁴, a partir del cual el ser humano se funda y se (re)define a sí mismo.

Deleuze, amigo de Foucault, explica:

Las más viejas subjetivaciones, es decir, las maneras de constituirse el sujeto- eso es la subjetivación, la manera en que tú, yo, uno se constituye como sujeto-, por más completamente inadaptadas que sean, continúan trabajándonos³⁵.

La subjetivación para Deleuze es el proceso mediante el cual el ser humano se edifica, se construye y se forma como tal. El sujeto se constituirá, independiente de que las formas o maneras que encuentre para hacerlo no sean las óptimas o las adecuadas: de hecho, estas operarán independientemente del trabajo de sí o de las intenciones que tenga el propio sujeto, de manera que este proceso ocurrirá sin detención alguna³⁶. Por lo tanto, el sujeto en todo momento, voluntaria o involuntariamente, está en un eterno proceso de subjetivación. Tassin entiende el proceso de subjetivación, tal como fue descrito por Deleuze, como político, dado que:

³⁴ Ibid, p. 37

³⁵ DELEUZE, G. 2015, p. 138.

³⁶ Estas características del proceso de subjetivación serán reelaboradas por Foucault, lo que será expuesto más adelante.

[subjetivación política] quiere decir que hay condiciones exteriores por las que un ser, no por cuenta propia (aunque lo haga con su consentimiento), entra en un proceso en el que llega a ser otro *de lo que es (what he is)*, pero en el que puede sin embargo reconocerse como inmerso en un movimiento que tiene que ver singularmente con *el quien que es (who he is)*³⁷

Como se observa, el proceso de subjetivación política, como lo llama Tassin, si bien ocurre en el sujeto, esto no quiere decir necesariamente que la interioridad y voluntad sean el motor del mismo.

Foucault, en sus inicios, analizó la manera en que influían los elementos externos en la formación del sujeto -tal como expone Tassin- entendiendo que era la manera en la que se construía el ser humano. Sin embargo, al avanzar su recorrido intelectual, Foucault distinguió otra manera de subjetivarse, la que se caracterizó por instalar al individuo y la conciencia de sí en el centro del proceso. Deleuze, acerca de este proceso, plantea que:

Mientras que la relación con uno mismo tal como la entiende Foucault debe ser independiente tanto de las formas de saber, incluida la conciencia, como de las relaciones de poder. Deriva de ellas, pero deviene independiente.³⁸

³⁷ TASSIN, E. 2012, p. 37

³⁸ DELEUZE, G. 2015, p. 131.

En síntesis, Foucault notó que durante los últimos cuatro siglos, “lo que la modernidad llama “sujeto”: [es el] efecto de una sujeción”.³⁹ Y no un proceso de subjetivación.

Especifiquemos. Chignola, a lo que está aludiendo, es al hallazgo de Foucault en su última etapa, una etapa más madura y con una visión mayor del proceso. Esta establecerá que el sujeto es tal, en tanto que hay ciertas fuerzas externas que operan y lo determinan, dado que lo sostienen y hacen ser lo que es, un *sujeto* (individuo) *sujetado* (sostenido). Este proceso de formación del sujeto moderno, momento en el que el ser humano se ha forjado desde, principalmente, fuerzas externas, específicamente desde el poder/saber, han provocado que, desde Descartes en adelante el hombre haya olvidado por completo el designio divino, y posteriormente socrático, del *Gnothi Seauton*, el que, durante la antigüedad, llevó al sujeto a una autoconstrucción en función de su interioridad/espiritualidad.

Este hecho, sutil pero fundamental, del proceso de subjetivación que se ha vivido en la historia, no deja de interesar a Foucault: durante su última etapa, él realizará una distinción tenue, pero que tendrá consecuencias profundas en la

³⁹ CHIGNOLA, S. 2018, p. 111.

manera de entender esto. Como precisa Chambers, basándose en los estudios de Milchman y Rosenberg⁴⁰, expone lo siguiente:

[...] Foucault cambió términos en el camino, en un paso que refleja, de acuerdo con Milchman y Rosenberg, el propio cambio de pensamiento de Foucault con respecto a captar el proceso histórico con la formación y reformación de la subjetividad.⁴¹

Foucault, dentro de su proceso de maduración y desarrollo de su pensamiento, introdujo “no uno, sino dos términos diferentes para intentar dar cuenta del proceso de formación del sujeto”⁴². Es así como Foucault, al final de su trayectoria, advirtió el hecho de que el proceso de subjetivación debía distinguirse, pues a lo largo de la historia, la subjetivación ha ocurrido de dos modos diferentes, tal lo como clarifican Milchman y Rosenberg. En palabras de Chambers:

Mientras *assujettissement* pertenece a cómo uno es producido como sujeto a través del ejercicio del poder/saber... *subjectivation* pertenece a la relación del individuo él/ella misma; a las múltiples formas en que un sí mismo puede ser construido sobre la base de lo que uno considera que es la verdad.⁴³

⁴⁰ Estudiosos acuciosos de la traducción que se ha hecho de Foucault al inglés, identificando ciertas sutilezas de traducción que han cambiado el sentido de los textos foucaultianos.

⁴¹ CHAMBERS, S. 2016, p. 101.

⁴² Ibid.

⁴³ Ibid., p. 102.

De este modo, resulta fundamental diferenciar la noción de *sujeción* de la de *subjetivación*, sutileza que Foucault logró identificar en su último período.

Como se dijo previamente, Foucault, para comprender el proceso de subjetivación, recurrió a la antigüedad, particularmente al helenismo, dado que es precisamente en este momento histórico en que el ser humano encontró una manera diferente y única de reconstruirse.

Este encuentro es precisamente el que estudiará Foucault a lo largo de su último período de vida, el que viene acompañado de un giro: pasó de poner el acento en el ámbito político a ponerlo en el ético. Por lo mismo, esta investigación apuesta por esclarecer la construcción del sujeto desde la verdad a partir de la ética helénica.

Por lo tanto, el término *subjetivación*, desde ahora, se entenderá como lo hacían en la antigüedad, es decir, el modo de subjetivarse dirigido al y por el interior del ser humano, desde el exterior, teniendo como fin el vínculo con la verdad, concepto que develaremos en lo que sigue de esta investigación.

La conversión en estrecha relación con la subjetivación

El hombre es un ser histórico: él se ha construido como tal, a lo largo de la historia de la humanidad, principalmente desde la inacción. Con esto nos referimos al hecho que, hasta cierto punto, somos formados pasivamente por las fuerzas que envuelven el mundo, puesto que no somos plenamente conscientes de la formación o deformación de nosotros mismos. Este proceso de construcción del ser humano -desde el exterior principalmente- como ya se dijo, es llamado *sujeción* por Foucault. Sin embargo, hubo una época en la cual este proceso de sujeción no primó en la construcción del sujeto. La época helénica se caracterizó, entre otras cosas, por la correlación que nació entre la espiritualidad y el modo de vida. Esta unión propició que los helénicos fueran cada vez más dueños de sí mismos, definiendo y decidiendo qué y cómo ser, a partir de una meditación profunda y constante. Este proceso de subjetivación o autoformación que caracterizó al período helénico fue denominado ‘conversión’.

La palabra ‘conversión’ nos lleva a entender que se trata de un proceso a partir del cual la persona es capaz de cambiar o transformarse, es decir, de ser algo que no era antes. Hadot entrega un primer acercamiento a la definición: “Según su significado etimológico, conversión significa “giro”, “cambio de dirección”. El término serviría entonces para designar cualquier tipo de retorno o

de transposición”⁴⁴. Por lo tanto, la conversión se asocia al movimiento o al cambio. Este movimiento se vincula con otra definición etimológica que nos acerca aún más al concepto. Hadot continúa:

La palabra latina *conversio* corresponde de hecho a dos términos griegos de diferente sentido: por una parte, a *epistrophe*, que significa “cambio de orientación” y que implica la idea de un retorno, y, por otra, a *metanoia*, que significa “cambio de pensamiento”, arrepentimiento, sugiriendo la idea de mutación y renacimiento.⁴⁵

Esta definición contempla dos aspectos: por un lado, habla de un retorno (a sí mismo) y, por otro, de una salida de sí. Así, la manera en que se debe entender el concepto es circular, dado que, si bien el sujeto sale de sí, al mundo, lo hace para volver nuevamente a sí mismo. Este circuito, este sistema cerrado está correlacionado con la manera de construirse del ser humano.

En el apartado anterior definimos ‘subjetivación’ como un proceso de construcción del ser humano en el cual él mismo definía- hasta cierto punto- qué ser y cómo ser, es decir, manteniendo el control de sí. A partir de ahora, llamaremos al mismo proceso ‘conversión’. La conversión es la capacidad que

⁴⁴ HADOT, P. 2006, p. 177.

⁴⁵ Ibid.

tiene el hombre de construirse a sí mismo desde el afuera, pero sin perderse nunca de vista a sí mismo.

El concepto 'conversión' es antiguo, y se relaciona directamente con la filosofía helénica. Antiguamente, en el período griego-romano, la filosofía mantenía una relación directa con el modo de vida de quién la estudiaba y reflexionaba en torno a ella. Por lo tanto, la filosofía no era una disciplina que se estudiara simplemente, sino que se vivía y practicaba: sólo ahí adquiriría sentido.

Hadot lo expresa así:

En la antigüedad, la filosofía era entendida antes que cualquier otra cosa como una forma de conversión, es decir, de retorno a uno mismo, a su verdadera esencia, por medio de una violenta separación de un alienado inconsciente.⁴⁶

Hadot menciona que la conversión era el punto cúlmine, el punto más alto que podía alcanzar la filosofía, dado que permitía su encarnación en quién la practicaba: el filósofo. Por lo tanto, uno de los objetivos de la filosofía en aquella época, era que esta fuese experimentada por quien la practicaba, y la conversión era la manera de llevar esto a cabo, dado que instiga al sujeto a no perderse nunca de vista. Para Foucault, la acción de "convertirse a sí, es decir, una vez

⁴⁶ HADOT, P.2006, p. 186.

más [consiste en] darse vuelta hacia sí mismo".⁴⁷ La explicación de Foucault sólo refuerza el hecho de que la subjetivación, como conversión, es la construcción del individuo desde sí mismo, el reformularse desde la reflexión íntima con uno mismo y el hecho de poder elaborarse sin perderse nunca del centro. Con esto nos referimos a un proceso personal, el cual requiere necesariamente -como explicaremos en el siguiente apartado- un movimiento hacia el interior del hombre, pero desde el exterior.

Las fases de la conversión: Sujeto construido y recobrado

El proceso de conversión es complejo y presenta dificultades. Si bien la definición de la conversión encierra la idea de la interioridad, no es posible desatender el hecho de que el ser humano vive en el mundo junto a otros, en una situación política, social y personal determinada, de la cual no se puede abstraer. Por otro lado, la finalidad misma de la conversión no es una abstracción: muy por el contrario, es precisamente aprender a estar/ser en el mundo. Por lo mismo, la manera en que se entenderá este proceso es a través de la consideración de dos fases constitutivas que representan, por decirlo así, las dos caras de una misma moneda. Sin embargo, antes de esto, es necesario mencionar otras dificultades que encierra el proceso de conversión. Una primera dificultad es que el proceso

⁴⁷ FOUCAULT, M. 2001, p. 205.

de conversión, tal como es entendido definicionalmente, parece encerrar un contrasentido. El mismo Foucault devela esta dificultad: “volver la mirada hacia sí, es desviarla de los otros”⁴⁸.

A pesar de que la conversión sugiere ponerse en el centro de la reflexión, para que así se genere el proceso de subjetivación desde y hacia el sí mismo, esto no quiere decir que el exterior debiese anularse o dejarse absolutamente de lado: muy por el contrario, los helénicos entendían que la construcción del sujeto se produce a partir de los elementos que el mundo y la sociedad ofrecen, pero es determinante que, una vez que se dirija la vista hacia el afuera, se vuelva nuevamente a sí, sin encandilarse con el mundo exterior. Acerca de la construcción del sujeto desde el mundo, Deleuze observa que “[...] el pliegue es la subjetivación. El pliegue produce la subjetivación. El ser del sujeto, o la subjetividad, es el plegamiento del afuera”⁴⁹. Tal como explica Deleuze, la subjetivación -proceso vinculado con la conversión, específicamente durante el helenismo- es el pliegue, es el mundo plegado, es la interioridad de la exterioridad, o como dice Deleuze, es el adentro del afuera. Esta metáfora se interpreta desde el enfoque que entiende al ser humano como un constructo a partir del mundo, pero que, sin ánimo de confundirse, se configura desde su propia interioridad. Plegar - como dirá Deleuze- “[...] es constituir la

⁴⁸ FOUCAULT, M. 2001, p. 219.

⁴⁹ DELEUZE, G. 2015, p. 53.

subjetividad”⁵⁰. En este mismo sentido, no se debe confundir interioridad con subjetividad: la interioridad representa un aspecto esencial de la subjetividad, es una dirección, es hacia dónde se efectúa el movimiento; mientras que la subjetividad, más que ser un elemento, es un movimiento que involucra varios mecanismos, es una fuerza, es el doblez y el hecho de doblarse. Por lo mismo, Deleuze explica que “el doble es la interiorización del afuera”⁵¹.

La conversión, entendida como el proceso de subjetivación, es un proceso que debe tender hacia el adentro, dado que el afuera, a partir del cual se forma el sí mismo, tomando material y utilizándolo para su propia construcción, podría hacer que el sujeto se pierda, no sólo formándose en el afuera, sino que también haciéndose parte de éste y diluyéndose. Por lo mismo, es indispensable que la conversión nunca pierda de vista el objetivo, el yo, el alma, el sí mismo: “[...] hay que ir hacia el yo -escribe Foucault- como se va hacia una meta. Y en este punto [...] es un movimiento de todo el ser [...]”⁵².

Si bien el proceso de conversión es un solo desplazamiento -tal como indica Foucault al hablar de él como “un movimiento de todo el ser”- se abstraerán de manera teórica, al menos, dos momentos del mismo: por un lado, está el

⁵⁰ DELEUZE, G. 2015, p. 66.

⁵¹ Ibid, p. 53.

⁵² FOUCAULT, M. 2001, p. 213.

proceso de subjetivación, en el cual el ser humano se construye a sí mismo desde el mundo exterior, sin perderse nunca de vista y, por otro lado -como el mismo Foucault lo menciona de acuerdo con la referencia que hemos reproducido- está la acción de la conversión como un volcarse a sí, lo que significa, no sólo construirse a sí mismo desde el mundo exterior, sino que también conocerse y reconocerse a partir de los cambios que se producen en nosotros producto del afuera. A este segundo paso se le llamará “recobrase”. Por lo tanto, se distinguirán dos momentos del proceso de conversión, no explicitados por Foucault, pero que se pueden derivar de su teoría: subjetivarse y recobrase.

Habiendo ya explicado en qué consiste la subjetivación, es pertinente ahora referirse al concepto de “recobrar”. A partir de este, surge una pregunta: ¿de qué uno se recobra o puede recobrase? Si bien el proceso de conversión está relacionado con la interioridad del ser humano, este se realiza en el contexto del afuera, del mundo. En el proceso de subjetivación, dirigido por la conversión, el material para realizar esta construcción es el exterior, el mundo, los otros, la cultura, etc. Es acá, quizás, cuando el sentido de recobrase requiere una explicación.

Al ser el sujeto el pliegue, este se vuelve un adentro del afuera, siendo la conversión, en gran parte, la responsable de esto, de esta intimidad que logra el

afuera, de esta independencia que alcanza, finalmente, de esta subjetividad. Tal como se explicó, en el helenismo, y producto de la influencia Griega, el proceso de sujeción pasa a ser de (auto) subjetivación. La sutil, pero esencial diferencia es que el sujeto es el principal actor de su propia construcción, siendo el eje central de este movimiento que va del exterior, hacia el interior, a diferencia de otros períodos -como la modernidad y la actualidad- en los cuales diversas fuerzas externas son las protagonistas de la estructuración del sujeto, sin tener el control de su propia constitución. El acto de estar centrado en sí mismo e intencionado hacia su propia complejidad, genera autocontrol y disminuye la influencia de las fuerzas externas del azar de este proceso, cuyo “[...] poder no ha dejado de pretender apropiarse realmente de la subjetivación”⁵³.

El proceso de construcción de la subjetividad, dado que se efectúa a partir de la exterioridad, siempre es riesgoso. Fuera de ella, hay variadas y diferentes fuerzas que luchan por conformarla, por hacerse parte de ella, para finalmente dominarla. Dada esta particularidad, la única defensa que tiene el ser humano es él mismo y el desarrollo de su interioridad, que él debe reconstruir, conformándola una y otra vez, desde el afuera. Como explica Deleuze, “no se trata de un adentro

⁵³ DELEUZE, G. 2015, p. 121.

que sería mío: se trata de alojarse, de habitar el adentro del afuera, ser el pasajero por excelencia, es decir estar ahí, en la zona de subjetivación”⁵⁴.

Dado que todos habitamos en el adentro del afuera, necesitamos recobrnarnos constantemente, y tener una conciencia clara de nosotros mismos, para así ir construyéndonos y creándonos en independencia y libertad, desde nuestra propia recuperación/recobrar. Dado que todos somos pasajeros del mundo, de la vida y del tiempo, todos nos formamos, hasta cierto punto, en las mismas dinámicas, en la misma historicidad. Sin embargo, al ser consciente de aquello y al poner el foco en la interioridad, “la relación con uno mismo adquiere independencia”⁵⁵ y nos hacemos parte de un todo, sin perdernos a nosotros mismos: nos recuperamos/recobramos constantemente a través de la ocupación de sí, tan valorada en la antigüedad.

La manera de recobrase en el proceso de subjetivación será parte de la conversión, la que, a su vez, está en un devenir constante. Todo este proceso circular desemboca en la libertad del sujeto que se valoraba en la antigüedad, tal como lo expone Chignola: “con los griegos se hace visible una modalidad de la relación consigo mismo que valoriza el aspecto creativo de la libertad”⁵⁶. Por

⁵⁴ DELEUZE, G. 2015, p. 197.

⁵⁵ Ibid., p. 98.

⁵⁶ CHIGNOLA, S. 2018, p. 120.

consiguiente, solo se podrá ser libre si la construcción del individuo depende de cada uno, siendo uno mismo la principal fuerza que hay detrás de esta formación.

Al entender así el proceso, se puede observar que la conversión como tal está en movimiento continuo: de hecho, es un constante *estar haciéndose*, por lo que resulta fundamental volvernos el centro de nosotros mismos, para así no desviar la vista y no perdernos en el afuera, por una parte, y recobrarlos constantemente, por otra. Por otro lado, la dialéctica en la cual se encuentra el sujeto es eterna y constante, lo que implica que la construcción de sí mismo es una dinámica perpetua, que solo terminará con la muerte de este, semejante al castigo ejecutado por los dioses a Sísifo: quien crea que llegó a la meta, se dará cuenta por el influjo de la vida que no es así de fácil. Como lo expresa Tassin, “la subjetivación definiría así un extraño "llegar a ser sujeto" incesantemente diferido, el devenir inacabado del sujeto (y no su acabamiento), o incluso el devenir sujeto en el no acabamiento de sí [...]”⁵⁷.

Si bien el ser humano siempre debe hacerse a sí, de manera constante y eterna - siguiendo la línea de Foucault- ha habido momentos en la historia -como lo hemos ya mencionado- en los que este no ha sido el principal actor de su

⁵⁷ TASSIN, E. 2012, p. 37

propia obra. Una de las características fundamentales del período helénico es este precisamente, el hecho de que el hombre tuvo la lucidez de cincelarse, tal como un artista da forma a su escultura, sin verse mayormente influido por fuerzas externas aleatorias, sino que siendo consciente de su propia construcción y volviendo una y otra vez a sí. Uno de los responsables parciales de aquello es otro elemento que forma parte de la conversión, a saber, los ejercicios espirituales. Fue, en efecto, la aparición y desarrollo diversificado de estos lo que permitió al sujeto, no sólo volver a sí mismo una y otra vez, sino que también prepararse para recibir y enfrentar el mundo que lo esperaba.

Ejercicios espirituales

Ahora bien, tras lo expuesto, surge una duda: ¿Por qué Foucault y Hadot, al hablar de conversión, hablan de un proceso?, ¿será que hay que aprender algo?, ¿será que no es natural y espontánea la conversión? La conversión es un proceso, dado que *volver la vista a sí mismo* -lo que es difícil de lograr- no es un acto espontáneo del sujeto. Esta acción requiere trabajo y constancia.

La conversión, desde sus inicios, era considerada como un proceso riguroso y complejo, el que debía practicarse durante toda la vida del filósofo. Por lo tanto, la vida entera de este estaba volcada a crearse y formarse como ser

conectado consigo, con los otros y con el mundo, poniéndose a sí mismo como centro.

Al respecto, para comprender la visión que manifiesta el filósofo, y tratar de entender la vida a través de sus ojos, es que resulta pertinente recurrir a Giannini, y, en particular, a su clásico texto “El sabio y el filósofo”, en el que distingue la manera en que, precisamente, tanto el sabio como el filósofo perciben el mundo. Según Giannini, “es sabio, el que conoce la voluntad que gobierna el universo (arúspice), el intérprete o narrador de su acción (poeta) o el ejecutor de aquella voluntad en el mundo social (soberano)”⁵⁸. El sabio se relaciona con la divinidad, interpretando tanto su voluntad como su actuar, siendo su bienhechora en la tierra. Su conocimiento tiende a ser más universal y entendiendo el todo. Sobre la base de esta premisa, cabe entonces precisar que -continúa Giannini-

[...] lo que distingue al filósofo del sabio antiguo es que el filósofo no hace depender su saber de la iniciativa de un Dios, sino de una pregunta original que él –el filósofo- dirige directamente a las cosas y este preguntar supone que las cosas puedan mostrarse en su verdad [...]”⁵⁹

⁵⁸ GIANNINI, H. 2017, p. 13.

⁵⁹ Ibid., p. 16.

A diferencia del sabio, el filósofo interroga a la naturaleza, al mundo, a lo diferente, pero sin perderse a sí de vista. Es él quien interroga, quien dirige la conversación con el mundo, quien decide qué preguntar y cómo entender el mundo, bajo sus condiciones y perspectivas, para nutrirse de él, entenderlo y vivir conforme a él. Dado que es fácil perderse en el mundo, resulta imperativo trabajar sobre sí mismo(s) para que esto no ocurra.

Para alcanzar este objetivo, y no desviar la vista, el filósofo debía, como se dijo, trabajar sobre sí y cumplir con una serie de ejercicios espirituales que le permitían, por un lado, volcarse sobre sí mismo y lograr expandir aún más su interioridad y la conexión con el mundo desde sí, y por otro, adquirir algo de lo que carecía, pero que resultaría imprescindible para enfrentar la vida. Estos ejercicios correspondían a la voz griega *askesis*: “[La práctica que permite la conversión a sí] es lo que llamamos *askesis* (la ascesis en cuanto ejercicio de sí sobre sí mismo)”⁶⁰: “ejercicio” corresponde en griego a *askesis* o *melete*. [...]”⁶¹. La *askesis* consta de una serie de ejercicios espirituales que pretenden, por un lado, formar al sujeto como tal, subjetivándolo desde la conversión, y por otro, ligarlo a la verdad. Los ejercicios espirituales (*askesis*), además de producir un encuentro con el sujeto, tienen como objetivo formar al sujeto, desde fuera hacia dentro, para luego dar paso a una relación íntima con la verdad, la que se vuelve

⁶⁰ FOUCAULT, M. 2001, p. 301.

⁶¹ HADOT, P. 2006, p. 61.

una constante práctica de sí: más que descubrir, esta práctica busca crear o formar al sujeto. Foucault escribe:

Mediante la *askesis* se trata, al contrario, de adquirir algo. Hay que proveerse de algo que no tenemos, en vez de renunciar a tal o cual elemento de nosotros mismos que presuntamente somos o tenemos. [Esto] permitirá proteger el yo y llegar a él. [...] en griego se llama *paraskeue* [...]⁶²

La conversión traza un doble lineamiento: este “yo” necesita, por un lado, ser construido a partir de elementos que no le son propios, puesto que el “yo” es una construcción desde la exterioridad, y por otro, luego de esta reconstrucción, requiere volver sobre sí la mirada y reconocer este “yo” o alma que habita en cada cual, y que fue construida desde el afuera, tal como se manifestó en el apartado anterior. Esta construcción y posterior recuperación, además de aportar al alma del sujeto elementos externos, tiene como propósito un encuentro consigo mismo y con la verdad. Pero entonces -se interroga Chignola- “¿Qué es un sujeto? Un sujeto -responde el mismo autor- no es una sustancia. A lo sumo es una “forma” y jamás es igual a sí misma”⁶³. Esto implica que es algo que significa, pero que no es un ser determinado previamente, sino que es plástico, libre y construible. Esta construcción que se realiza a partir de la *askesis*, tiene en mira tanto al sujeto como a la verdad. Foucault al respecto, apunta que “[e]n

⁶² FOUCAULT, M. 2001, p. 306.

⁶³ CHIGNOLA, S. 2018, p. 107.

realidad, la *askesis* es una práctica de la verdad. No es una manera de someter al sujeto a la ley: es una manera de ligarlo a la verdad”⁶⁴.

La manera de ligarse a la verdad se relacionará directamente con el modo en que el sujeto se va construyendo. Si este se construye en coherencia y concordancia consigo, así como con el mundo y los otros, entonces el sujeto alcanzará cierta plenitud que lo *convertirá*, de cierta forma, en una especie de encarnación de la verdad, en un ser de verdad, que no solo la vive internamente, sino que también con su entorno, entrando en comunión con ella. Por este motivo es que el proceso de conversión durante el helenismo era fundamental, y la espiritualidad era el camino que lo llevaría a aquello. En otros términos, la espiritualidad será la que proveerá al ser humano de elementos de los que carece para enfrentar este desafío. Por eso, la *paraskeue* -explica Foucault- “[...] es lo que podríamos llamar una preparación [...] del individuo para los acontecimientos de la vida”⁶⁵. Pero ¿qué tipo de acontecimientos son aquéllos a los que Foucault se refiere? Nada más ni nada menos a aquellos que son constitutivos y sirven de fines para la vida misma. Los helénicos entienden la vida como una prueba para la cual se debe estar preparado, y la única manera de estar preparados es equipando al *yo*, y no perderlo nunca de vista, aprovisionarlo de elementos que no posee, pero que le serán útiles para enfrentar la vida. Así, la *paraskeue* más

⁶⁴ FOUCAULT, M. 2001, p. 304.

⁶⁵ FOUCAULT, M. 2001, p. 307.

importante era el *Logos* o *Logoi*: “[...] esos elementos materiales de *logos* racional se inscriben efectivamente en el sujeto como matrices de acción. Eso es la *paraskeue*”⁶⁶.

El *logos* o *logoi* consisten en discursos de acción, que son aprendidos por el discípulo a partir de un maestro. Estos discursos de verdad son redactados por el maestro, los que a su vez fueron entregados por su maestro, y así sucesivamente. Estas sentencias debían ser aprendidas de manera tal que se instalen en el alma del discípulo, y las haga suyas, no sólo de palabra, sino que también de acción, siendo esto último lo más importante. El discípulo deberá ser capaz de comportarse- llegado el momento y dadas las circunstancias- conforme a estos discursos, tanto en su decir como en su actuar, y finalmente en su ser.

En definitiva, es posible concluir que lo que se espera es que estos discursos sean más que eso, *vale decir*, que sean acción, un modo de ser, esto es, en rigor, un *ethos*: “la *paraskeue* -afirma Foucault- [...] es el elemento de transformación de *logos* a *ethos*”⁶⁷. Es de este modo que el proceso de conversión -como hemos precisado- no sólo espera tener en vista la intimidad del *yo*, sino que también se espera que el *yo* se apropie de ciertos discursos de

⁶⁶ FOUCAULT, M. 2001, p. 310.

⁶⁷ Ibid., p. 313.

verdad, obtenidos por la razón, y que éstos, a su vez, se transformen finalmente en conductas del sujeto-discípulo, apropiándose de ellas y haciéndolas parte de sí, encarnándolas y viviéndolas, no tanto de manera puramente racional, sino más bien espontánea: “la askesis -explica Foucault- es lo que permite que el decir veraz [...] se constituya como manera de ser del sujeto”⁶⁸.

Si el sujeto es capaz de actuar conforme a estos discursos de verdad -los que, al ser obtenidos por la razón, se vuelven no sólo objetivos y posibles para todos, sino que también verdaderos- entonces se volverá un sujeto de verdad. Así, pues, la verdad y el sujeto se mimetizan de manera tal que se unen indisolublemente a partir del aprendizaje, de la adquisición de discursos de verdad y del uso de la razón para así alcanzar la anhelada conversión, la que no termina sino con la vida misma del sujeto.

En suma, todo este proceso de conversión descrito por Michel Foucault apunta a un modo de autoconstrucción, (auto) subjetivación, hacerse sujeto uno mismo, escapando a los constructos sociales, y en definitiva, de poder. Foucault llama a este proceso -que caracteriza a la época helenística- *prácticas críticas*. Estas prácticas apuntan a la liberación del individuo de las estructuras de poder

⁶⁸ FOUCAULT, M. 2001, p. 313.

gobernantes, las que tienden a someter al sujeto a formas de ser y de entender el mundo desde la dominación. Tello, comentarista de Foucault, sostiene que “[l]os modos de subjetivación asoman aquí como prácticas singulares de “un arte de no ser *de tal modo* gobernado”, que Foucault define como prácticas *críticas*”⁶⁹

Así, contrario a una práctica de sujeción política del individuo, el período helénico está enmarcado en un momento histórico en el cual hay un intento por construir un *ethos* alejado de la dominación institucional y centrada en cada uno de los sujetos, su relación con el otro y con el mundo, direccionada hacia él mismo y su construcción. Es de esta manera que la conversión, visto en retrospectiva, se vuelve un signo de libertad humana y de apertura al mundo, a la relación con los otros y a la vida misma, desde una de las prácticas más genuinas y fundamentales: la práctica de sí.

Resulta imprescindible mencionar que esta práctica de sí, expuesta por Foucault y a la que él adhiere, además de plantearse como una mera e ingenua construcción de la subjetividad en la antigüedad, es vista y entendida como una vía de escape a la sujeción. Es por ello que F. Tassin apunta que:

⁶⁹ TELLO, A.-M. 2016, p. 19.

[en el último Foucault] El horizonte que se tiene a la vista es el de una verdad de sí, una higiene de sí y una autocomprensión que no se dan como formas de sometimiento, de sujeción o de vasallaje, pero que tampoco participan en lo que sería una conquista de sí en cuanto sujeto libre, en cuanto soberanía. De lo que se trata es de reapropiarse de sí mismo a través de lo que se es en un tejido de relaciones consigo, con los otros, con el mundo, incluso con Dios.⁷⁰

Por lo tanto, lo que busca Foucault, realmente, a través del estudio de este proceso de subjetivación desarrollado en la antigüedad, es una vía de escape a las fuerzas externas con las que el hombre moderno ha debido lidiar, y para eso debe comprender la manera en la que se vinculaban los seres humanos en la antigüedad, no sólo desde los ejercicios espirituales -los cuales son más que los expuestos en este apartado-⁷¹ sino que también desde la palabra.

⁷⁰ TASSIN, E. 2012, p.41.

⁷¹ Para profundizar en los diferentes tipos de ejercicios espirituales practicados por los helénicos, véase *La hermenéutica del sujeto* de Michel Foucault.

CAPÍTULO III: *PARRHESÍA*, LA VERDAD HECHA PALABRA

La *parrhesía* como el decir veraz

La relación con la verdad ha sido experimentada por los sujetos como una búsqueda constante y persistente, la que ha decantado en múltiples maneras de relacionarse con ella, o como diría Foucault, en diversos modos de veridicción.⁷² En términos filosóficos, la verdad, más allá de un modo conceptual, se ha vinculado con el ser humano desde diferentes flancos desde tiempos muy antiguos. Miguel Valle, escritor y filósofo español, describe y analiza cada uno de ellos en su ensayo *Cambio social y concepto de verdad*. En este estudio, él describe la relación entre los diferentes conceptos de verdad y las problemáticas y cambios sociales que se han generado a lo largo de la historia, estableciendo una interesante correlación. Una de estas correlaciones es la aristotélica.

⁷² Acerca de la veridicción, Foucault indica: “la *crítica* que les propongo consiste en determinar en qué condiciones y con qué efectos se ejerce una veridicción, es decir, una vez más, un tipo de formulación dependiente de ciertas reglas de verificación y falseamiento. Por ejemplo, cuando digo que la crítica consistiría en determinar las condiciones y los efectos del ejercicio de una veridicción, podrán ver con claridad que el problema no pasa entonces por decir: *miren qué opresiva es la psiquiatría, puesto que es falsa*. Y ni siquiera pasaría por ser un poco más sofisticado y decir: *miren qué opresiva es, puesto que es verdadera*. Consistiría en decir que el problema es poner de relieve las condiciones que debieron cumplirse para poder pronunciar sobre la locura -pero sería lo mismo sobre la delincuencia, y sería lo mismo sobre el sexo- los discursos que pueden ser verdaderos o falsos según las reglas correspondientes a la medicina, a la confesión o a la psicología, poco importa, o al psicoanálisis. [...]Sólo tiene importancia la determinación del régimen de veridicción que les permitió decir y afirmar como verdaderas una serie de cosas que, según lo que acertamos a saber hoy, quizá no lo fueran tanto.” (Foucault, M. 2007, p. 55)

Durante la antigüedad -período que toma relevancia de manera particular en esta investigación- Aristóteles -según Valle- propondrá “[u]na de las concepciones más antiguas de la verdad [y] es la que la define por relación con la 'cosa', con lo 'real'”⁷³. Esta teoría sostiene que el conocimiento debe ser el fiel reflejo de lo real o existente. Sin embargo -acota Valle- si solo abarca el conocimiento o lo puramente racional, entonces hay muchos ámbitos de la vida humana que quedarían fuera, como los sentimientos, el gusto por las artes, las pasiones, la relación con los otros y con uno mismo. Valle lo explica así:

La desmedida acentuación del aspecto cognoscitivo de la correspondencia puede conducir a una implícita eliminación del valor de la dinámica pulsional como fuente de contacto coherente con la realidad: lo que no es mediado por el conocimiento no podría aspirar a la condición de verdadero [...] El malestar, el sufrimiento inexpressado o inexpressable, la sensación no clarificable de injusticia, no podría constituir un acceso legítimo a la realidad⁷⁴.

Lo que Aristóteles plantea es que la verdad, para tener tal dignidad, debe ser contrastada con la realidad, siendo este el criterio que determinará si estamos frente a una verdad o no. Valle, por su parte, establecerá que este cariz

⁷³ VALLE, M. 1978, p. 98. Resulta importante tener en cuenta la definición que establece Aristóteles sobre el concepto de verdad, el cual reza: “(1011b25) Decir, en efecto, que el Ente no es o que el No-ente es, es falso, y decir que el Ente es y que el No-ente no es, es verdadero; de suerte que también el que dice que algo es o que no es, dirá verdad o mentira. Pero ni se dice que el Ente no es o que es, ni que el No-ente es o que no es (Aristóteles, 1998, p.207)

⁷⁴ Ibid., p. 99.

aristotélico, deja elementos de la realidad fuera, sin cobertura, sobre todo aquellos que tienen que ver con el sentir humano.

No obstante, la línea aristotélica de la verdad no fue la única: de hecho, es su excepción. También hubo quienes abrazaron la visión Socrática: la búsqueda de la verdad desde la construcción del sí mismo, lo que involucra múltiples aspectos, siendo uno de ellos –el que no ha sido mencionado aún- el hablar con verdad.

En el capítulo anterior hemos profundizado en el concepto de *conversión* y la manera en que el sujeto se ligó a la verdad a partir del desarrollo de la espiritualidad, teniendo como objetivo alcanzar una coherencia interna. Esta coherencia es necesaria, pero no suficiente, dado que la coherencia externa también resultará fundamental para el proceso de vínculo entre sujeto y verdad. Es aquí donde entra en escena el concepto de *Parrhesía*.

La *parrhesía* es un concepto que Foucault rescata de la antigüedad, y lo ubica en el centro, tanto del ámbito político de la *polis*, como en el de la vinculación esencial del sujeto con la verdad. En este sentido -como destaca Foucault, “[u]na de las significaciones originarias de la palabra griega *parrhesía* es “decirlo todo”, pero en realidad se la traduce mucho más a menudo como “hablar franco” [...]”⁷⁵.

⁷⁵ FOUCAULT, M. 2009, p. 59.

El hablar franco o decir veraz sólo podrá ser puesto en práctica si el sujeto es poseedor de la verdad, bajo la condición de que él esté relacionado íntimamente con ella o, dicho de otro modo, que la experimente y practique. Sobre la base de esta observación, es pertinente señalar que la *parrhesía* sólo se puede practicar una vez realizado el proceso de conversión, puesto que sólo quien posee la verdad en su interior, y es capaz de distinguirla y valorarla, será capaz de decirla a los otros. Si no poseo la verdad, ¿soy siquiera capaz de mencionarla? La respuesta es 'no'. Inclusive se puede dar un paso más allá y aseverar que el *parrhesiasta* llega a tal nivel de confianza en la verdad que vive, posee y cree, que está dispuesto a morir por ella. Tal es la tesis de Foucault:

Los *parrhesiastas* son aquellos que, en última instancia, aceptan morir por haber dicho la verdad. O, más exactamente, son aquellos que se proponen decir la verdad a un precio no determinado, que puede llegar hasta su propia muerte⁷⁶.

Por lo tanto, se puede afirmar que la *parrhesía* está relacionada con un modo de ser, con un modo de entender el mundo, con un *ethos*, con “[...] una técnica y una ética, que es a la vez un arte y una moral, y que llamamos *parrhesia*”⁷⁷.

⁷⁶ FOUCAULT, M. 2009, p. 75.

⁷⁷ FOUCAULT, M. 2001, p. 351.

Dicho esto, se puede concluir que, durante la antigüedad, no bastaba con que la verdad se trabajase a nivel interno (conversión), sino que también era necesario que se expresara a través de la *parrhesía*, y se hiciera manifiesta a los otros desde la palabra. De hecho, Foucault va más allá y señala que aquel hombre que practique la *parrhesía* es el hombre verídico. Pues sólo quien arriesga su vida al exponer la verdad, y cuya vida corre riesgo por ello, es digno de ser llamado *parrhesiasta*, por lo que no cualquier verdad dicha califica como *parrhesía*, sino que una de las características es decirla arriesgando la vida:

El *parrhesiasta*, quien utiliza la *parrhesía*, es el hombre verídico, esto es: quien tiene el coraje de arriesgar el decir veraz y que arriesga ese decir veraz en un pacto consigo mismo, en su carácter, justamente, de enunciador de la verdad. Es el verídico⁷⁸.

Este pacto íntimo que alcanza el sujeto con la verdad- íntimo, porque hace suya la verdad a tal grado, que se hace uno con ella-, que llega al límite de desear arriesgar y entregar la vida por ella, ¿tiene algún tipo de garantía? ¿Cómo este sujeto, el *parrhesiasta*, asegura que el compromiso sea real y efectivamente por la verdad? ¿No cabe la equivocación en esta relación, y que lo que se creía verdadero no lo era? Foucault responderá al respecto que el único criterio de verdad que se validaba en la antigüedad era el hecho de ser consistente, pues si

⁷⁸ FOUCAULT, M. 2009, p. 82.

digo la verdad, te digo la verdad. Y lo que autentifica el hecho de que te diga la verdad es que, como sujeto de mi conducta, soy, en efecto, absoluto, íntegra y totalmente idéntico al sujeto de enunciación que soy, cuando te digo lo que te digo⁷⁹.

Esta consistencia que se espera alcanzar es el único respaldo de que la creencia en la verdad y el hecho de proferirla estén íntimamente vinculados de manera sagrada: existe un pacto indisoluble entre verdad y subjetividad. Por lo tanto, se puede afirmar que, tanto para la cosmovisión antigua como para Foucault, la manera en que el sujeto se relaciona con la verdad, más que un descubrimiento, es una construcción, en la que subyace un vínculo indisoluble entre pensar, creer y hacer, y que habita solamente en el sujeto, en su relación con el mundo, con el otro, y más importante aún, consigo mismo.

El vínculo indisoluble entre parrhesía y filosofía

Para que surja la *parrhesía*, entendida como el acto de pronunciar la verdad, es necesario entrar en comunión con esta última, y para eso se debe dirigir la construcción de sí, hacia sí, pues solo teniendo un vínculo real con la verdad, el

⁷⁹ FOUCAULT, M. 2001, p. 387.

sujeto será capaz de proferirla. Foucault, en uno de sus seminarios, respecto de esto, afirma:

En suma, para que haya *parrhesía* 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 expresado⁸⁰.

Para que la verdad sea dicha es absolutamente necesario que haya un trabajo sobre sí previo, y a la vez constante y persistente, vale decir, una vinculación esencial del ser del sujeto con la verdad: una conversión. Las preguntas que cabe ahora formularnos son: ¿quiénes están llamados a esto? ¿Quiénes son capaces de dedicar la vida a la construcción de sí mismo para alcanzar la anhelada coherencia en su actuar/pensar/decir? ¿Quiénes darían la vida por la verdad? ¿Estamos todos los seres humanos llamados a esta misión o tarea? La respuesta a estas preguntas es clara: los llamados a abrazar la verdad de manera tan íntima y profunda son los filósofos. Solo quien ama la verdad, puede dedicar su vida a ella, construirla e instar a otros a que hagan lo mismo. Teniendo en cuenta esta consigna, es razonable aseverar que el primer y principal representante de la *parrhesía* y, por lo tanto, de la búsqueda de la verdad fue Sócrates: “esta nueva *parrhesía*, esta otra *parrhesía*, [Sócrates va a ejercerla] de un modo muy particular. La define, en su forma, como una misión,

⁸⁰ FOUCAULT, M. 2010, p. 30.

una misión a la que él se aferra”⁸¹. Sócrates se aferra a la búsqueda de la verdad de manera tal, que la entiende como una misión de vida: busca la verdad, se vincula con ella y, no satisfecho con eso, insta a sus contemporáneos a buscar esta verdad a partir de la ocupación de sí mismos. Sócrates sabe que la única manera de alcanzar este vínculo es a través del desarrollo de la interioridad y el trabajo de sí.

A partir de este vínculo socrático entre verdad y *parrhesía* se puede vislumbrar la estrecha relación que se comenzará a gestar entre filosofía y *parrhesía*, la que no siempre fue tan cercana. Durante la antigüedad, en un primer momento, la *parrhesía* se vinculó con el derecho de cuna, pues sólo quienes eran atenienses tenían el derecho a hablar de manera franca. Luego, durante la época de oro ateniense, el decir veraz se buscaba en el ámbito político, específicamente en la democracia⁸². Sin embargo, en ninguno de ambos casos el decir veraz se pudo desarrollar de manera plena, pues siendo cuestionado y amenazado: la aparición de Sócrates representó, en este sentido, un hito mayor. Foucault, en una de sus conferencias consagrada a las etapas de la *parrhesía*⁸³, afirma:

Y en este momento, con Sócrates, vemos una tercera forma de problematización de la *parrhesía*, vemos la *parresia* problematizada como juego entre *logos*, verdad y *bios*. Ya no

⁸¹ FOUCAULT, M. 2010, p. 101.

⁸² Cf FOUCAULT. M. 2017, p. 170

⁸³ Foucault, en el texto *Discurso y verdad*, en la conferencia dictada el 14 de noviembre de 1983, distingue diferentes etapas por las que pasó la *parrhesía* durante la antigüedad: La primera referente al derecho de cuna; la segunda relacionada con el ámbito político; y la tercera referente a la ética.

se trata de *logos*, verdad y *genos* [derecho de cuna], ya no se trata de *logos*, verdad y *nomos* [democracia], se trata de *logos*, verdad y *bios* [...] ⁸⁴

Por lo tanto, Sócrates establecerá una relación entre pensamiento, verdad y vida, lo que derivará en el establecimiento de una ética. El filósofo, en definitiva, se vuelve un referente del modo en el que se debe vivir para alcanzar este vínculo con la verdad, tanto desde la interioridad (conversión) como desde la exterioridad (*parrhesía*).

Ahora bien, la correlación entre interioridad y exterioridad que se da en el vínculo con la verdad busca un único resultado, a saber, la constitución del sujeto, teniendo a la verdad como el pegamento que lo unifica consigo y su entorno. Este nudo que se forja entre los conceptos lleva al sujeto –filósofo- a ser el portador de la verdad, no solo desde el pensar, sino que también desde el hacer y decir. Foucault, al respecto, explica:

La cuestión pasa en la *parrhesía* por la manera en que, al afirmar la verdad, y en el acto mismo de esa afirmación, uno se constituye como la persona que dice la verdad, que ha dicho la verdad, que se reconoce en quien y como quien ha dicho la verdad ⁸⁵.

⁸⁴ Ibid

⁸⁵ FOUCAULT, M. 2009, p. 84.

Si nos preguntamos “¿qué busca la filosofía en la antigüedad?” es precisamente esto, saber cómo vivir la vida y, sobre todo, cómo existir en consonancia con la verdad, lo que implica que el decir veraz es mucho más que solo eso: es la evidencia verbalizada de todo el proceso de transformación del sujeto, un modo de ser que, a través del habla, muestra las diferentes capas del sujeto, como lo es la manera de entender el mundo, de vivir y de relacionarse con los otros y consigo desde la verdad. En palabras de Foucault: “[...] la filosofía no es simplemente el aprendizaje de un conocimiento, también debe ser [...] un modo de vida, una manera de ser [...]”⁸⁶.

La cita anterior alude al hecho de que la filosofía es acción y, parte de este quehacer se expresa a través de la *parrhesía*, pues la palabra dicha con verdad moviliza, provoca, genera acción en el otro y en sí mismo. Por lo tanto, la *parrhesía* es la parte de la filosofía que moviliza tanto al ejecutor como al receptor de la práctica *parrhesiástica*.

La *Parrhesía* en el helenismo

La *parrhesía* –como se indicó en el apartado anterior- pasó por tres períodos históricos diferentes: el primero referente al derecho de cuna; el

⁸⁶ Ibid., p. 230.

segundo relacionado con el ámbito político; y finalmente, el tercero – tocante a la ética- la *parrhesía* filosófica. Es durante el período helenístico, dadas sus características, y debido a la influencia de Sócrates en las escuelas que proliferaron en esa época, que se desarrolló la relación entre *parrhesía* y filosofía. Entre los siglos II a.C y IV d.C -consigna Foucault- “[v]eremos discernirse o, en todo caso, formarse un decir veraz filosófico que pretenderá, cada vez con mayor insistencia, expresar el ser o la naturaleza de las cosas [...]”⁸⁷. Esta *parrhesía* filosófica no enfocará su búsqueda en determinar el modo en que servirá a la *polis* el uso del decir veraz, o el modo en que servirá a la vida política, sino que se orientará hacia la ética. En efecto -como señala Foucault-

[s]i tomamos ese texto como punto de partida, podemos observar en la cultura grecorromana el auge y el desarrollo de un nuevo tipo de parresia, que podríamos caracterizar [...] como filosófica. Digo que es una parresia filosófica porque durante varios siglos la pusieron en práctica los filósofos⁸⁸.

Tal como dice el francés, esta nueva forma de *parrhesía* estaba destinada a los filósofos. Sin embargo, presenta una dualidad: si bien ella estaba destinada solo a los filósofos, todos estaban llamados a ser *parresíastas*. Por tanto, todos estaban llamados a ser filósofos. De hecho, la cultura grecorromana se

⁸⁷ FOUCAULT, M. 2010, p. 44.

⁸⁸ FOUCAULT. M. 2017, p. 184.

caracterizó por incentivar que la filosofía llegase a ser algo público y social, a tal punto que representase un quehacer transversal a la cultura misma, divulgando esta manera de relacionarse, tanto consigo mismos como intersubjetivamente. Desde los reyes-príncipes, hasta los esclavos estaban llamados a practicar la filosofía, y, por ello mismo, la conversión y la *parrhesía*. Este movimiento alcanzó tal nivel de inclusión que, poco a poco, el decir veraz se volvió un *ethos*, fundando una relación espiritual. Como escribe Foucault:

Y en mi opinión la evolución que lleva del uso democrático de la parresia a su uso espiritual, al uso espiritual de la palabra parresia misma, es importante para comprender cómo dicho cultivo de sí se desarrolló desde el siglo IV a.C., desde la filosofía socrática y platónica, hasta el estoicismo tardío.⁸⁹

Efectivamente, durante el período helenístico, la espiritualidad tomó un papel preponderante: ejercitarse espiritualmente para construirse a sí⁹⁰, alcanzar la esencia humana y saber cómo vivir son los elementos que conforman el telón de fondo de la escena principal: la construcción de la verdad desde la subjetividad. Dado este vínculo esencial es que, a juicio de Foucault, durante el helenismo se desarrolló cierta estética de sí, es decir, una manera en que se invitaba e incitaba a vivir la vida de cierta manera. En palabras del pensador francés:

⁸⁹ Ibid, P. 89

⁹⁰ Para profundizar en esto, ver el apartado *Ejercicios espirituales*.

Esta actividad [parresía] no plantea la cuestión de las relaciones entre el *logos* y el mundo, no plantea exactamente la cuestión de las relaciones entre el *logos* y el *nomos*, [sino que] tiene por objetivo principal la elaboración de las relaciones entre la verdad y la vida, la verdad y el estilo de vida, la verdad y lo que podríamos llamar la estética y la ética de sí⁹¹.

Esta estética, a la que alude Foucault, hace referencia al valor que tenía en la época la manera en la que los sujetos se construían y reconstruían en función del proceso de conversión y la práctica de la *parrhesía*. Es más, tal como dirá Foucault a partir de una analogía, la estética se correlaciona más con la labor de un artista que con la de un juez:

Todo indica que dichos principios [ejercicios espirituales] participan en lo que podríamos llamar una “estética de sí”. Uno no debe encontrarse, con respecto a sí mismo, en la posición, el papel, la situación de un juez que pronuncia su propia culpabilidad; debe encontrarse, con respecto a sí mismo, en el papel de un técnico, de un artesano, de un artista que, [de vez en cuando], deja de trabajar, examina lo que está haciendo, rememora las reglas de su arte y las compara con lo que hace ahora⁹².

El artista, al pintar un cuadro o esculpir una escultura, se detiene, mira de lejos su obra, rectifica, enmienda y encamina el curso. Este trabajo podría ser eterno. Es iterativo. Podría, en teoría, pasarse la vida en él. Quien practica la verdad, hace lo mismo. Se crea a sí mismo, se detiene, avanza, retrocede, profundiza, enmienda, cambia, muta, se transforma. Todo con un tempo propio y único. Ser la propia obra para adquirir una estética propia fundada en la verdad -

⁹¹ Ibid, p. 185.

⁹² Ibid, p. 240.

estética que, dicho sea de paso, va de la mano con una ética particular, con un modo de ser.

Tanto los estoicos, epicúreos y cínicos usaron la filosofía como una herramienta para estipular el modo correcto en el que se debe vivir la vida, y a partir de este modo vincularse con la verdad. Sin embargo, será la escuela cínica la que habrá de jugar un rol preponderante en la creación tanto de una estética como de una ética propias⁹³.

La dedicación que las diferentes escuelas filosóficas tuvieron para con la búsqueda de una ética durante el helenismo no es casual. La influencia Socrática fue tal, que generó en estas escuelas el amor por la práctica filosófica, siendo esta la principal dirección que siguió la filosofía durante la antigüedad. Foucault hace referencia a esto:

Creo que el [...] tema de la conversión cobró mucha importancia en la cultura grecorromana a partir del siglo IV a.C., y que tiene un papel esencial en la práctica parrhesiástica o, en términos más generales, en la práctica filosófica.⁹⁴

Tal como queda expresado en la cita, la conversión y la *parrhesía* convergen en la práctica filosófica: pero se puede ir más lejos aún. Detrás de esta

⁹³ En el siguiente apartado 3.4 se desarrollará el tema en profundidad.

⁹⁴ Ibid, p. 185

triada, lo que se vislumbra es el concepto de *sujeto hecho verdad*, entendiendo el sujeto como la encarnación de la verdad: el sujeto que encarna la verdad, la vive, transmite, se convierte en ella y la dice. Para llegar a este nivel, el sujeto debe construirse en torno a ella desde la interioridad y la exterioridad, generando una dinámica bidireccional: por un lado, el sujeto es quien adquiere interiormente la verdad, desde la conversión; pero, por otro, es capaz de transmitirla y expresarla al mundo, contagiándola, desde la *parrhesía*. Como afirma Chignola, “[l]a verdad, al igual que el sujeto, es un producto”⁹⁵. Por lo tanto, ella –la verdad– es parte de la transformación del sujeto. Foucault menciona lo siguiente con respecto a la relación entre la verdad y la *parrhesía*:

La ascesis filosófica, la ascesis de la práctica de sí en la época helenística y romana, tiene en esencia el sentido y la función de asegurar lo que llamaré subjetivación del discurso de verdad; hace que yo mismo me convierta en el sujeto de enunciación del discurso de verdad.⁹⁶

Por lo tanto, sujeto y verdad se vinculan alcanzando una simbiosis. Este paradigma que se vivió en la antigüedad no es concebido solo por Foucault, sino que también por otro destacado filósofo influenciado por la filosofía de Foucault y Nietzsche: M. Onfray. Este señala:

⁹⁵ CHIGNOLA, S. 2018, p. 24.

⁹⁶ FOUCAULT, M. 2001, p. 316.

El filósofo no produce conceptos o pensamientos por el placer de verlos funcionar correctamente, como un mecanismo inteligente, o bien aceitado, sino que tiende a la materialización, la producción de efectos concretos en una vida completamente real, la de todos los días⁹⁷.

La filosofía entendida como un conjunto de conceptos bien estructurados es un sinsentido. Este pensamiento está presente en la antigüedad, que desarrolló esta filosofía práctica, estando en el centro de sus intereses. Este punto o este grado de relación que se alcanzó en la antigüedad se logró desarrollar de manera ejemplar, particularmente, en una escuela: el cinismo. Para Foucault, es esta escuela helénica la que alcanzó un nivel superior en esta relación práctica entre sujeto y verdad. Esto será nuestro objeto de examen del siguiente apartado.

La encarnación de la *parrhesía*: el cinismo

Michel Foucault, entre otros muchos aportes a la filosofía, logró rescatar y enaltecer una de las escuelas filosóficas que por siglos había sido considerada como una escuela menor: la escuela cínica. Esta escuela por años ha sido considerada de menor importancia con respecto a las escuelas clásicas, como el

⁹⁷ ONFRAY, M. 2013, p. 182.

Liceo Aristotélico o la Academia Platónica, debido a la supuesta falta de profundidad de su filosofía y por el comportamiento de sus integrantes, que eran considerados, en la época, como ofensivo y maleducado. Sin embargo, Foucault vio algo en esta corriente cínica que nadie había percibido hasta entonces: “[l]a actitud cínica es una suerte de *parrhesía*”⁹⁸.

Foucault concebirá al cinismo como la escuela helénica *parrhesiasta* por excelencia, pues sus integrantes no sólo practicaban el decir veraz, sino que también el hacer y el vivir veraz. Los cínicos buscaban una correlación con la verdad, al estilo socrático, es decir, desde la concordancia entre el hacer y el ser. A partir de esto es que Foucault correlacionará la búsqueda de la verdad con la forma de vida cínica: “[e]l cinismo me parece [...] una forma de filosofía en la cual modo de vida y decir veraz están directa, inmediatamente ligados uno a otro”⁹⁹. Sócrates será así el fundador de este concepto, puesto que será su estilo de vida el que reúna la verdad con el sujeto. Por lo tanto, los cínicos, sin percibirlo claramente, seguían este modelo socrático, a partir del estilo de vida que llevaban. Foucault, a propósito, precisa:

¿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

⁹⁸ FOUCAULT, M. 2017, p. 76.

⁹⁹ FOUCAULT, M. 2010, p. 177.

modo de vida aparece como el correlato esencial, fundamental de la práctica del decir veraz¹⁰⁰.

Ahora bien, dicha correlación resulta, no obstante, polémica y conflictiva. Así, pues, es el mismo Michel Onfray quien, al hacer una lectura de las escuelas hedonistas, incluye dentro de estas a la cínica, y sugiere que hay una lucha entre el idealismo liderado por Sócrates-Platón y el cinismo, quienes no adhirieron a su visión de mundo, sino que, al contrario, lo enfrentaron. El cinismo, bajo el prisma de Onfray, entrará en oposición a Sócrates, quien representará, de alguna u otra manera, lo contrario a lo que ellos -sc. los cínicos- aspiraban. Como observa Onfray:

[e]n cierta manera, el combate [del cinismo] se lleva contra el idealismo de Platón en nombre de su supuesto maestro, Sócrates, el hombre libre, el mago del verbo, el fabuloso conversador, el fauno irónico que recorre las calles de la ciudad en calidad de interrogador divertido sin ningún interés en visitar las profundidades de hipotéticas cavernas¹⁰¹.

Estas palabras desvalorizan la importancia de Sócrates, dejándolo ver como un pensador liviano y, más que filósofo, un gran conversador, disminuyéndolo como intelectual. A pesar de ello, los cínicos tenían mucho más en común con Sócrates de lo que pretende Onfray. Entre otras cosas, una de las

¹⁰⁰ Ibid., p. 163.

¹⁰¹ ONFRAY, M. 2013, p. 131.

anécdotas que narra Onfray sobre los cínicos cuenta que “Diógenes pregunta – y me alegro de que lo hiciera- *para qué puede servir un filósofo que se pasa la vida entera en esa actividad sin que nunca nadie se sienta molesto...*”¹⁰². Esta pequeña narración en torno a cómo Diógenes, el cínico, llevaba su vida da ciertos indicios de que el estilo de vida de esta escuela filosófica es bastante similar a la de Sócrates en ciertos aspectos, como lo fue el hecho de que ambos dedicaran sus vidas a incomodar a sus conciudadanos con la práctica *parrhesiástica*, interpelando a sus coterráneos con lo que creían verdadero y que merecía la pena hacerlo.

Ahora bien, ¿cómo actuaban los cínicos? ¿Qué los vinculaba a la *parrhesía* de manera más profunda? Y ¿qué es lo que vio Foucault?

Para Foucault, los cínicos traspasaron la mera práctica del decir veraz, llevándola a un nivel superior que no solo se refleja en el decir, sino que también en el ser, el comportarse y el vivir. La *parrhesía* como un estilo de vida fue algo que practicó y a lo que aspiró esta escuela. Foucault lo retrata en los siguientes términos:

¹⁰² Ibid.

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. [...] En suma, el cinismo hace de la vida, de la existencia, del *bíos*, lo que podríamos llamar una aleturgia, una manifestación de la verdad.¹⁰³

Tal como se menciona, esta escuela helénica logra asir la importancia de la verdad con singular fuerza. Sin embargo, este hecho tuvo variadas consecuencias relacionadas con un ámbito de la *parrhesía* que ya ha sido mencionado previamente: la muerte. Los cínicos estaban dispuestos a morir por lo que creían verdadero, y más aún, por el estilo de vida que llevaban y que ellos creían absolutamente necesario y transgresor, pero que mantenía cierto mensaje social, ético y político. Ellos tendían, con su estilo de vida, a condenar a la sociedad, sus costumbres y convenciones sociales superfluas. Lo hacían no solo desde el decir, sino que también desde el hacer. Como apunta Foucault, “[e]n el caso del escándalo cínico [...] se arriesga la vida, no simplemente al decir la verdad y para decirla, sino por la manera misma como se vive”¹⁰⁴. Los cínicos viven la vida de una manera especial, sin tapujos ni condiciones, sino que, desde la más absoluta libertad, aunque esto implique ir en contra de las normas sociales de la época. Al respecto, Onfray relata la siguiente anécdota: “como buenos discípulos, Crates e Hiparquía deciden actuar en consonancia y hacen el amor

¹⁰³ FOUCAULT, M. 2010, p. 185.

¹⁰⁴ FOUCAULT, M. 2010, p. 246.

en la plaza pública, con lo cual contribuyen a la gesta cínica, ya rica en acontecimientos”¹⁰⁵.

Este hecho -tal como lo expone Onfray- es un acto que caracteriza la filosofía cínica: el desparpajo y su visión de mundo desde la libertad y rebeldía. Ella representa para Onfray una

[...]ección de sabiduría: también en esto seguir a la naturaleza, rechazar la cultura, no preocuparse por las convenciones, y, sobre todo, burlarse de la mirada y el juicio de los otros, es condición primordial para alcanzar la verdadera sabiduría.¹⁰⁶

Es de este modo que la vida cínica apunta a llevar un estilo de vida determinado, diferente, lejos de convenciones sociales y enfocado en la búsqueda de la esencia humana, la cual se debe encontrar precisamente alejándose de las imposiciones sociales y costumbres artificiosas. Esta es, justamente, la manera en que entenderán los cínicos el vivir en consonancia con la verdad: el vivir en y desde la verdad. A partir de esto es que estos filósofos buscarán un estilo de vida determinado, una manera de entender la vida que les

¹⁰⁵ ONFRAY, M. 2013, p. 135.

¹⁰⁶ Ibid.

haga sentido, y que calzará con su ética *parrhesiastica*. En definitiva, una “vida otra”, tal como piensa Foucault:

[e]l 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 occidental¹⁰⁷.

Este concepto de “la vida otra” se correlaciona con el modo en que los cínicos guían sus vidas, la que arrastra una ética diferente, inclusive, a ratos, antisocial, dado que va en contra de todas las convenciones sociales. Sin embargo, la paradoja ocurre cuando esta escuela envía una invitación a sus contemporáneos de unirse a la “vida otra”, anhelando su adhesión, pero, a la vez, desea salir de las convenciones. Así, pues, si todos sus contemporáneos se acoplan al proyecto de este estilo de vida propuesto por los cínicos, pasaría a ser la norma. Por lo tanto, “la vida otra” solo lo será en la medida en que no lo es, puesto que, si la sociedad abrazara este estilo de vida, pasaría a ser la nueva convención. Pero mientras esto no ocurra, seguirá siendo la “vida otra”. Este deseo de universalizar esta ética, este *bíos*, lo percibe de alguna manera Onfray al destacar lo siguiente:

¹⁰⁷ FOUCAULT, M. 2010, p. 258.

[e]n efecto, Diógenes [el cínico] no busca un hombre en particular, tal como podría encontrarlo o reconocerlo en la multitud, sino que busca irónicamente el hombre de Platón, la humanidad quintaesencial¹⁰⁸.

Diógenes -tal como se comenta frecuentemente- andaba paseando por las calles con una linterna buscando a algún hombre, aludiendo a que sus contemporáneos no se comportaban como tales. Un hombre real debía ser esencialmente eso, un sujeto alejado de las convenciones. Finalmente, los únicos hombres -refiriéndose a la humanidad y no al género masculino- eran los cínicos. Este concepto de humanidad que buscaba Diógenes podría interpretarse como una búsqueda de un concepto universal que trasciende toda particularidad. Sin embargo, para Onfray,

[e]l ideal no existe, jamás lo encontramos, y de ahí la inutilidad de la búsqueda con la linterna [de Diógenes, el cínico]. En cambio, la linterna ilumina todas las particularidades y singularidades posibles: la del carpintero, el orador, el músico, el deportista, el recaudador de impuestos o el delator.¹⁰⁹

Es así como Onfray se aleja rápidamente de la tentación de analizar la filosofía cínica desde una perspectiva universalista, marginándola todo lo posible de todo platonismo.

¹⁰⁸ ONFRAY, M. 2013, p. 133.

¹⁰⁹ Ibid.

Según la escuela cínica, el ser humano era filósofo por naturaleza y, por lo tanto, de manera espontánea, se acercaría a la verdad, adhiriendo a ella. Dejando de lado todo lo accesorio, hay una manera de ser esencialmente ser humano, la que hay que buscar y no soltar jamás. Foucault subraya, al respecto, que

[u]no 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 naturaleza¹¹⁰.

A juicio de Foucault, los cínicos buscan volver a la esencia, retornar a lo que nos define como seres humanos y que nos llevará finalmente a la libertad desde la verdad. Este acto revolucionario hará que el cínico se vuelva, él mismo, este hombre esencial, verdadero absoluto, consecuente y consciente de sí y de los otros, de sí y de la verdad, que vive en consonancia con ella y que habita el mundo desde lo más esencial. Foucault se refiere al cínico como el misionero, es decir, “[m]isionero universal del género humano, que vela por los hombres sin importar lo que éstos hagan ni dónde estén [...]”¹¹¹. Él es el ejemplo vivo de lo esencial, de la singularidad, es el uno en el todo. Por lo tanto, el cínico deberá velar por la humanidad completa, puesto que ella no es capaz de percibirlo ni

¹¹⁰ ONFRAY, 2013, p. 214.

¹¹¹ FOUCAULT, M. 2010, p. 314.

entenderlo. El cínico será el guardián y quien luchará por lo único que vale la pena: la verdad, es decir, la *parrhesía* o el decir veraz.

CAPÍTULO IV: LOS OTROS Y EL VÍNCULO CON LA VERDAD

El Otro en la formación del sí mismo

A lo largo de esta investigación se ha ido develando la correlación que se estableció durante la antigüedad entre dos tópicos sumamente complejos: verdad y sujeto. Sin embargo, hay un asunto que aún no ha sido indagado en profundidad: el rol del otro en el proceso vinculante entre el sujeto y la verdad. En este sentido, es necesario recalcar que, si bien Foucault ha puesto la tilde en la formación del sujeto desde el sí mismo, no hay que olvidar –y Foucault tampoco se desentiende de esto- que vivimos en sociedad y que la alteridad incide tanto en nosotros como en nuestro entorno. De hecho, el filósofo francés lo explicita al mencionar que “el prójimo, el Otro es indispensable en la práctica de sí”¹¹².

Uno de los primeros filósofos que comprendió tempranamente que la alteridad es fundamental en el proceso de autosubjetivación fue Sócrates, quien

¹¹² FOUCAULT, M. 2001, p. 131.

dio curso a la práctica de sí desde la filosofía, y concluyó que aquel que se ocupe de sí mismo, debía ocuparse también de los otros, motivo por el cual, él, desde sus inicios, involucró a sus contemporáneos en su propia búsqueda interior, asignando un valor preponderante a este hecho. Al respecto, Foucault observa:

“[...] en esta suerte de igualdad –que no es simplemente una igualdad aparente [sino] una igualdad real- [...] todo el mundo, en la comunidad socrática, deberá ocuparse de sí mismo y, de ser capaz, ocuparse de los otros”¹¹³.

El sujeto en su proceso de autoconstrucción no solo necesita de sí mismo y las cosas del mundo, sino que también de sus semejantes. Estos colaborarán en el proceso personal de construcción del sujeto tanto para definir quién es, así como también para establecer parámetros negativos de distinción, revelando cómo no ser, cómo no vivir este proceso o cómo no relacionarse consigo y los otros. Por lo tanto, se necesita a los otros para saber cómo construirse y cómo no hacerlo.

Esta última línea podría sonar paradójica. Sin embargo, no hay que olvidar que el otro está viviendo su propio proceso de autosubjetivación de manera simultánea, por lo que también está en esta búsqueda interior, la que es vivida

¹¹³ FOUCAULT, M. 2010, p. 167.

con la misma incertidumbre y dificultad que el sujeto en cuestión. La conversión, entonces, es un constante proceso en el que todos los sujetos están envueltos simultáneamente. Recordemos que Foucault indica, sobre la conversión, que nada previo definirá al ser humano, sino que en su totalidad será un constructo que -tal como pensaban los antiguos- debía depender principalmente de sí mismo, siendo esta la manera de erigirse como sujeto. No obstante, no se puede olvidar que en esta construcción están involucrados los otros, siendo de ellos, precisamente, de quiénes se diferenciará el sujeto en su autoformación. Esto Foucault lo sugiere al decir que:

Ya no es el estatus del individuo el que define, de antemano y debido a su nacimiento, la diferencia que va a oponer a la masa y a los otros. Es la relación consigo, la modalidad y el tipo de relación consigo, la manera en que se haya autoconstituido efectivamente como objeto de su propio cuidado [...]¹¹⁴.

Tal como menciona Foucault, es de la cosmovisión prevaleciente en la antigüedad que dependerá la manera en la que el sujeto se construirá a sí mismo, su distinción de los otros. Por lo tanto, lo central será el proceso de conversión, el que -como se indicó en capítulos anteriores- está dirigido hacia sí, pero que se alimenta del exterior, involucrando a los otros. Deleuze, al referirse al proceso de subjetivación, indica:

¹¹⁴ FOUCAULT, M. 2001, p. 127.

En otros términos, la fórmula perfecta sería: la relación con uno mismo deriva de la relación con los otros bajo la condición de una regla facultativa, que es el plegamiento de la fuerza sobre sí, el repliegue, el pliegue de la fuerza sobre sí¹¹⁵.

El plegamiento de la fuerza -como menciona Deleuze- es la formación del sujeto replegándose sobre sí mismo. A simple vista, se puede pensar que esta fuerza viene solo desde la interioridad: sin embargo, ella proviene del exterior, siendo como él mismo menciona en su libro -y a lo que ya hemos hecho alusión en los capítulos anteriores- “el afuera del adentro”. El sujeto será entonces, en última instancia, la interioridad de la exterioridad. Y es en relación con esta interioridad de la exterioridad que se entenderá el vínculo con los otros por contraste: el sujeto se subjetivará sobre la base de que el otro es alguien que no soy yo, y que, al ser parte de la exterioridad, es alguien que colabora con mi propia construcción, con mi propio plegamiento, es decir, con la manera de construirme a mí mismo, como un semejante que vive este mismo proceso, pero desde su propia vereda. De hecho “para que la práctica de sí llegue a ese yo al que apunta, es indispensable el otro”¹¹⁶. Así, el exterior colaborará con la formación de esta interioridad, siendo una parte esencial de ella. No obstante, cabe destacar el hecho de que el aspecto exterior más importante es el otro, pues es él quien, a partir de sí mismo, colaborará con la formación del otro de manera activa, ayudando al sujeto a encontrarse con la verdad. Una de las maneras de

¹¹⁵ DELEUZE, G. 2015, p. 103.

¹¹⁶ FOUCAULT, M. 2001, p. 107.

producir este encuentro es a través de la práctica de la *parrhesía* -tal como se mencionó en el capítulo anterior. Frédéric Gros, editor de las últimas lecciones de Foucault y profesor universitario en Paris, en el texto *Discurso y verdad: conferencias sobre el coraje de decirlo todo*, indica sobre el asunto que:

Si el cuidado de sí no es una práctica de repliegue solitario sobre uno mismo sino una manera de construir una relación consigo capaz de estructurar su relación con los otros, para Foucault debe esta apertura a la insistencia de una palabra exterior franca y sin concesiones, como sus conferencias demuestran maravillosamente¹¹⁷.

Esta relación entre las subjetividades, la manera en que ambas se influyen mutuamente para conformarse, es clave. De hecho, Foucault menciona que durante los siglos I y II d.C, la relación uno a uno fue fundamental: “[...] todas las declaraciones de filósofos, directores de conciencia, etcétera, de los siglos I y II dan testimonio de esto”¹¹⁸. Así, por un lado, la relación uno a uno fue importante en este período para alcanzar el sí mismo, pero, por otro, la relación con la comunidad también lo fue. La conversión, la vuelta al sí mismo, fue un tema social en el que la mayoría de la comunidad estaba inmersa. Había una manera de ser que se debía alcanzar y la sociedad estaba consciente de aquello. Hadot, en su libro *Ejercicios espirituales*, lo expone así:

¹¹⁷ GROS, F. En FOUCAULT, M. 2017, p. 16.

¹¹⁸ FOUCAULT, 2001, p. 133.

En primer lugar, en un primer nivel, la filosofía antigua tiene siempre algo de práctica colectiva [...] la filosofía antigua implica un esfuerzo conjunto y supone un apoyo, una ayuda espiritual, una búsqueda en comunidad¹¹⁹.

Esta búsqueda colectiva mencionada por Hadot muestra que solo se puede desarrollar la espiritualidad en conjunto con los otros. Por lo tanto, el proceso de subjetivación que se vivió durante la antigüedad es un proceso tanto individual como social, siendo ambos fundamentales. De hecho, para Deleuze “la subjetivación es tanto colectiva como individual”¹²⁰.

Ahora bien, ¿por qué es tan difícil transitar la construcción de sí en soledad? ¿Cuál es la real dificultad de esta tarea? ¿Por qué necesito a los otros para mi propia formación? La dificultad radica en que es un camino inexistente donde hay que ser alguien que nunca se ha sido previamente: es ser quién no eres y no fuiste. Este proceso espiritual hacia sí mismo es un camino que no ha sido trazado en absoluto. Todos se acercan o se alejan, pero no es una ciencia o una *episteme*, sino más bien es un camino que se vive desde la intuición, un modo de vida, una cosmovisión, un modo de ser, una creación que supone disciplina, constancia y ejercicios. Foucault expone lo siguiente al respecto: “[e]l sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo

¹¹⁹ HADOT, P. 2006, p. 248.

¹²⁰ DELEUZE, G. 2015, p. 142.

debe tender hacia un estatus de sujeto que no conoció en ningún momento de su existencia”¹²¹.

Esta es la gran dificultad del proceso de subjetivación: aquí radica el desafío, siendo una de las llaves maestras, el otro. Para saber cómo construirse en función de la verdad y alcanzar la concordancia entre el pensar, el hacer y el ser es necesaria la alteridad. Esa concordancia no se da de suyo, sino que requiere un trabajo constante, siendo el otro parte esencial de él. Ser quien nunca se fue es el gran desafío, desafío que durará toda la vida. Y el gran referente será Sócrates, tal como indica Foucault: “[...] 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”¹²². Sócrates encarna un estereotipo o ideal que representa la manera en la que el filósofo antiguo aspira: es lo más cercano al modo de ser ideal de la antigüedad. Sin embargo, - como hemos indicado- este proceso de subjetivación no es un saber exacto. Por lo tanto, la figura de Sócrates será lo más cercano a una meta para los filósofos de la época, facilitando el proceso. Lo interesante de tener a Sócrates como referente, es que en él se puede ver el camino recorrido para llegar a ser un sabio. Sin embargo, el hecho de tener a Sócrates como ejemplo presenta dos dificultades: en primer lugar, no se puede hacer una ciencia exacta de una vida,

¹²¹ FOUCAULT, M. 2001, p. 133.

¹²² FOUCAULT, M. 2010, p. 159.

lo que impide alcanzar el nivel Socrático de manera directa, ya que su vida es un ejemplo de qué ser, pero el cómo llegar a ser es difuso. En segundo lugar, la vida de Sócrates está concluida, mientras que el sujeto subjetivándose está en proceso, por lo que la evaluación será una vez finalizado el transcurso de la vida. Por lo tanto, el estado de coherencia que alcanzó Sócrates sólo puede ser igualado y alcanzado por él mismo. A pesar de esto, Sócrates fue pionero en el proceso de autoconocimiento y la ocupación de sí. Es por todo lo anterior, que se puede afirmar que Sócrates, es el otro por excelencia.

El otro como un impedimento para alcanzar la verdad

El período comprendido entre los siglos I y II D.C en Grecia y Roma estuvo centrado en la comprensión del sujeto en todas sus dimensiones. Pero, sin lugar a dudas, el área de desarrollo que primó fue la ética, la que no se gestó de manera individual, en soledad, sino que todo lo contrario, la sociedad en su conjunto fue fundamental para su construcción. Frédéric Gros, en la situación del curso del texto *La hermenéutica del sujeto*, menciona al respecto lo siguiente:

La inquietud de sí helenística y romana no es un ejercicio de la soledad. Foucault permite pensarla, en lo fundamental, como una práctica social, que se inscribe en marcos institucionales más o menos rigurosos [...]¹²³.

Sin embargo, como en toda narración, esta afirmación no es absoluta. El otro también se puede volver un disidente, entorpeciendo el proceso de encuentro consigo mismo, distraendo el foco y evadiendo el centro que debería ser el yo. Una de las actitudes del otro, que hace que se vuelva un estorbo para alcanzar el encuentro con la verdad, es la adulación. Los escritos antiguos dejan ver que la adulación presenta un cariz negativo, dado que aleja al sujeto de la verdad, y se acerca más a la manera en la que un sujeto dice a un oyente lo que le gustaría escuchar de sí mismo. Foucault lo explica así:

Adular significa tomar lo que el oyente ya piensa, formularlo por cuenta de uno mismo como discurso propio y devolverlo al oyente, que queda con ello tanto más fácilmente convencido y seducido cuanto que se trata de lo que él dice¹²⁴.

Si se pudiese hacer una analogía simple acerca de la adulación, se podría comparar con un espejo. Al mirarse en el espejo, cada uno ve de sí mismo lo que quiere mirar. La adulación se asemeja al analogado de la analogía, puesto que el adulador se vuelve un espejo del adulado, diciéndole al otro lo que le gustaría

¹²³ GROS, F. En FOUCAULT, M. 2001, p. 502.

¹²⁴ FOUCAULT, M. 2009, p. 376.

oír de sí, y leyendo al sujeto hasta el punto de interpretar lo que piensa, siente y cree. De esta manera, el adulator se ganará fácilmente los favores y la confianza del adulado, pero a la vez, hace que el adulado se aleje cada vez más de sí y de la verdad. Foucault, además de esto, expondrá otra arista de la adulación: “[...] la adulación va a ser, por el lado del inferior, una manera de conciliar con ese plus de poder que encuentra en el superior, de ganar sus favores, sus benevolencias, etc.”¹²⁵. La adulación se relacionaba también con la asimetría del poder, pues el mecanismo por medio del cual el inferior lograba obtener beneficios del superior era a través de la adulación. Sin embargo, esta adulación, por ejemplo, al rey, además de ser mentirosa, impedía que el adulado alcance la verdad, pues lo mantenía en una burbuja de creencias falsas sobre sí mismo, separándolo cada vez más de sí, y, por lo tanto, de la verdad, validándose y construyéndose desde el exterior -el otro- más que desde sí mismo. Foucault lo expresa de la siguiente manera:

[...] el adulator puede llegar a desviar el poder del superior al dirigirse a él, al dirigirle un discurso mentiroso, en el cual el superior se verá dotado de más cualidades, fuerza, poder de los que tiene. El adulator, entonces, es quien impide que uno se conozca a sí mismo tal como es¹²⁶.

¹²⁵ FOUCAULT, M. 2001, p. 356.

¹²⁶ Ibid., p. 358.

Esta manera en la que el adulado se separa de la verdad, y dificulta su propio conocimiento se genera porque el adulator llena un vacío, el cual, en el mejor de los casos, debería ser llenado por sí mismo pero que, al vivir exteriorizado, no es capaz de llenar. Quien se deja adular, y cae en ese juego, probablemente es un *stultio* -concepto que se abordará con posterioridad y que hace referencia a quienes viven exteriorizados, afectos a las inclemencias de la vida-. La adulación, por lo tanto, no afecta a quién se forma en función de sí, a quienes son reflexivos y autocráticos: es más plausible decir que “[...] la relación de sí consigo característica del adulado, es entonces una relación de insuficiencia que pasa por el otro [...]”¹²⁷. Este es el punto central de la adulación, pues solo tiene cabida para quienes se forjan desde el mundo exterior y se construyen a partir de las opiniones de los otros, sin pasar por sí. Por lo tanto, el discurso del adulator está construido en función de lo que es conveniente decir y escuchar, centrado en el otro, no en sí mismo, ni en la verdad. “Por lo tanto -como apunta Foucault- la parresia es, va a ser antiadulación y, en esa medida, agente del *gnothi seauton*”¹²⁸. El decir veraz, entonces, sólo puede provenir de quien experimenta la verdad en su interior.

¹²⁷ FOUCAULT, M. 2001, p. 361.

¹²⁸ FOUCAULT, M. 2017, p. 36.

La Ira es otra manera de vincularse con el otro que impide al sujeto alcanzar la verdad. Foucault la define, al decir que “la ira, por supuesto, es el arrebató violento, el arrebató descontrolado de alguien con respecto a otro [...]”¹²⁹. Esta violencia con un otro refleja, finalmente, la pérdida de control de sí mismo. Se pierde el equilibrio interno y externo, desenfocándose de lo importante y central, dejándose guiar por la emocionalidad más que por la racionalidad. Por lo mismo Foucault analiza al respecto lo siguiente:

[...] la cuestión de la ira, la cuestión del arrebató de sí mismo o la imposibilidad de controlarse [...] se sitúa en la articulación del autodomínio y el dominio sobre los otros, el gobierno de sí y el gobierno de los otros¹³⁰.

Al igual que la adulación, la ira aleja al sujeto de sí, centrándolo en el afuera, en el otro, permitiendo que él lo defina, lo modele y finalmente le genere emociones negativas. El control de sí se pierde y se entrega, una vez más al otro, siendo que el control de alguien que practica la ocupación de sí, lo debiese tener por sí mismo. Nuevamente, quienes viven volcados al exterior, lejos de practicar la conversión, son víctimas de aduladores y de iracundos, dado que están afectos a la intemperie, siendo víctimas de ella.

¹²⁹ FOUCAULT, M. 2001, p. 356.

¹³⁰ Ibid.

Este análisis demuestra que el otro, en el mejor de los casos, debe ser una especie de eslabón o mediador que enlaza el mundo interior con el exterior. Este rol es, precisamente, el que lo hace ser fundamental en el encuentro con la verdad del sujeto, puesto que este, para forjarse en la verdad, debe tener una relación dirigida, direccionada e intencionada a su interior, desde su entorno. Para que esto se cumpla, el sujeto necesita un igual que la facilite, es decir, necesita del prójimo.

La tercera manera en la que los otros pueden desviar la atención del encuentro íntimo entre el sujeto y la verdad es la retórica. Tal como explica Foucault, “el lenguaje retórico es un lenguaje escogido, modelado y construido con el fin de producir su efecto sobre el otro”¹³¹. Por lo tanto, el foco de aquel que usa la retórica está, una vez más, en el otro, más que en sí mismo, arrastrando a ambos al afuera. Quien emite el discurso y quien lo oye se centran en la forma más que en el fondo de lo dicho, tomando fuerza el embellecimiento del lenguaje, más que la verdad del discurso, la *parrhesía*. Al hacer una comparación entre retórica y *parrhesía*, Foucault establece lo siguiente:

¹³¹ FOUCAULT, M. 2009, p. 321.

Pero en tanto la retórica proporciona a quien habla procedimientos técnicos para actuar sobre la mente del auditorio, sea cual fuere su opinión personal, en la parresia el que habla actúa sobre la mente de los otros al mostrarles con la mayor exactitud posible lo que él piensa.¹³²

Tal como observa Foucault, un discurso verdadero lo es por sí mismo, y esto va de la mano de quién lo emite, puesto que la totalidad de su ser es consistente con esta verdad dicha. Sin embargo, lo interesante es que tanto discurso como quien lo profiere están en sintonía, son uno y se encuentran en él. Se vive como se habla y se habla como se vive. Al contrario, el retórico se enfocará en la belleza del discurso, en la manera de persuadir al otro y, finalmente, en el exterior más que en la construcción de este discurso desde la interioridad de sí, la simpleza y la verdad. Por lo mismo es que “[la retórica] es, en efecto, un arte que es capaz de mentir”¹³³.

A partir de lo ya expuesto es posible concluir que el problema principal de la adulación, la ira y la retórica es que generan una relación exteriorizada entre los sujetos, enfocada en el afuera en vez de primar la interioridad y la búsqueda de la verdad. El vínculo que se genera es carente, menesteroso y débil, pues se buscan estímulos y respuestas en el otro, generando una intersubjetivación dependiente, dado que se le entrega al otro el poder de la formación del sí mismo.

¹³² FOUCAULT, M. 2017, p. 68.

¹³³ FOUCAULT, M. 2001, p. 364.

El otro en esta relación no es un guía, sino que es quién hace ser sujeto al sujeto, tiene el poder y control total de esta relación, alienándolo de su responsabilidad y deber consigo mismo, que es alcanzar la autosubjetivación.

Ante este panorama, la solución que se puede vislumbrar es la filosofía. Cuando el otro aleja al sí mismo de este encuentro, la brújula que puede retornar al sujeto al camino recto, es la filosofía. Al respecto, Foucault dirá que “[...] la filosofía va a presentarse en contraste con la retórica, como la única capaz de distinguir lo verdadero de lo falso”¹³⁴. La Filosofía, entonces, será la que tendrá la misión de guiar al sujeto y desarrollar el pensamiento crítico para interpretar el mundo, a los otros y a sí mismo, pues, a partir de su práctica, será capaz de diferenciar el discurso verdadero de aquel que no lo es, lo que no sólo aplicará a la retórica, sino que también servirá para combatir a los aduladores y evitar la ira. Al practicar la filosofía, se adquiere un lenguaje directo, honesto y sin parafernalias: se convencerá desde la verdad y no desde la retórica. Quienes adulan quedarán en evidencia y quedarán al descubierto por sus reales intenciones, y la ira será evitada, dado que la filosofía entrega el control al sujeto y no al otro. Por lo mismo, la filosofía es la clave para conseguir un vínculo sano tanto con el otro como consigo mismo, generándose un círculo virtuoso. Dado

¹³⁴ FOUCAULT, M. 2009, p. 311.

que la filosofía es la piedra angular para el encuentro con la verdad, conviene profundizar en este punto en el siguiente apartado.

El Otro: filósofo

La filosofía irrumpió en la antigüedad como un saber diferente, cambiando no solo a los hombres que la practicaban, sino que también la estructura social en la que ellos se desenvolvían. Este saber llegó para cambiar tanto la cosmovisión como la manera en la que los hombres se relacionan entre sí y consigo mismos. Deleuze declara al respecto:

[...] Sí, es en Grecia que el espacio cósmico y social se organiza de tal manera que nace la filosofía, que se produce un nuevo tipo de pensamiento y de discurso que se llamará filosófico. Los amigos, la sociedad de los amigos [...] está alrededor del centro, son aquellos que están alrededor del centro. Ya no son sabios que remiten a la imagen piramidal, son los amigos de la sabiduría que remiten a la imagen circular.¹³⁵

Tal como explica Deleuze, la aparición del filósofo, en su rol social diferente del sabio¹³⁶, suscitó otro tipo de modificaciones en el contexto social de la época, lo que incidió en la concepción que tenían de la espiritualidad al masificarse y

¹³⁵ DELEUZE, G. 2015, p. 91.

¹³⁶ Para revisar la distinción entre sabio y filósofo, *cf. supra*, capítulo II, apartado 2.4.

hacerse transversal. En vista de la masificación del desarrollo espiritual a nivel social -el que vino de la mano con la filosofía- es que, en contraposición, aquellos que no desarrollaban este aspecto fueron llamados *stultus*. Según Foucault:

El *stultus* es ante todo quien está expuesto a todos los vientos, abierto al mundo externo, es decir, quien deja entrar a su mente todas las representaciones que ese mundo externo puede ofrecerle¹³⁷.

Por lo tanto, quien se construye a sí mismo desde el exterior y se deja influir y determinar a partir de él es un *stultus*. Ser un *Stultus* es el hecho de vivir exteriorizado, volcado hacia el afuera o, como podría interpretar Deleuze, “ser el afuera del afuera”. Cuando se vive exteriorizado, difícilmente se entrará en el proceso de conversión por sí solo, puesto que la construcción del sujeto, desde la base, ha girado en torno al afuera. Es ahí cuando entra el otro en escena, resultando fundamental para volcarse al interior, ya que “entre el individuo *stultus* y el individuo *sapiens*, es necesario el otro”¹³⁸. Tal como manifiesta Foucault, la alteridad es fundamental para seguir el camino a la verdad, básicamente porque no hay un camino determinado. Como se mencionó anteriormente, es un camino nunca recorrido ni hecho previamente, sino más bien, un camino por crear y construir. Es por esto que, quien puede guiar nuestros pasos, es un otro que esté

¹³⁷ FOUCAULT, M. 2001, p. 135.

¹³⁸ FOUCAULT, M. 2001, p. 138.

recorriendo el sendero, y que vaya de la mano con la filosofía, la que representa una especie de brújula: sin ella, es imposible acceder a la verdad. De hecho, Foucault, sostendrá que

[la *stultitia* es] el estado en el cual nos encontramos cuando no hemos comenzado aún el camino de la filosofía, ni el trabajo de la práctica de sí. [...] Así pues, la *stultitia* es, si lo prefieren, el polo opuesto a la práctica de sí¹³⁹.

La práctica de sí y el encuentro con la verdad necesitan, como herramienta, a un otro, quien debe tener ciertas características que se personifiquen en el filósofo. El filósofo reúne todas las condiciones necesarias para sacar al *stultio* de su estado: la filosofía -y, por tanto, el otro filósofo- aportará discernimiento, mostrará el camino a la verdad, enriqueciendo al Yo y guiando a la construcción del sujeto a partir de sí mismo. Por lo tanto, durante el período antiguo, la filosofía no se comprende desde el plano del saber, sino que desde la práctica, como un *ergón*, como un hacer. Considerando esto, Foucault expresa que “no se trata, entonces, en modo alguno de un trabajo de instrucción o de educación en el sentido tradicional del término [...] se trata efectivamente de una acción determinada que va a efectuarse en el individuo [...]”¹⁴⁰.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 135. Cabe mencionar que el concepto *Stultitia* fue ya empleado por M. Foucault en su obra *Historia de la locura en la época clásica*. Sin embargo, el contexto es diferente: *Stultifera navis* (nave de los locos) era la embarcación que, durante el siglo XV, cobijaba a los locos que las ciudades desterraban.

¹⁴⁰ FOUCAULT, M. 2001, p. 138.

Por lo tanto, el otro filósofo, más que un maestro teórico, será un maestro de vida, un ejemplo, alguien que vive su vida desde la filosofía, y esto lo llevará a construirse desde la verdad, colaborando con otros para que alcancen lo mismo. Por esto es que la única manera de salir del estado de *stultitia* es en contacto con el saber filosófico, y, por ende, con un filósofo: será este quien incentivará y conminará a reflexionar acerca de nuestro comportamiento y modo de actuar. Como explica Gros:

A menos que nos hayamos convertido en sabios perfectos, es necesario que regularmente otro nos convoque al autoexamen, que otro nos inste a ocupar el lugar de nuestra propia subjetividad, para interrogarnos no sobre el contenido de nuestra identidad secreta, sino sobre lo que rige nuestra conducta concreta¹⁴¹.

Por lo tanto, el rol del filósofo será el de convocar a analizar, reflexionar, indagar sobre el quehacer cotidiano, sobre la conducta, la que, en caso de ser necesario, debe modificarse en vistas del fin último: la conformación del sujeto en torno a la verdad. La filosofía, por lo tanto, sólo es tal en el ser/hacer del sujeto, en un estilo de vida, en un modo de vivir: todo lo que lleve el sujeto a construirse a sí desde la verdad, eso es la filosofía. Y parte de ello involucra al otro. Foucault lo explica así:

¹⁴¹ GROS, F. En FOUCAULT, M. 2017, p. 16.

La filosofía encuentra su real en la práctica de la filosofía, entendida como el conjunto de las prácticas por medio de las cuales el sujeto se relaciona consigo mismo, se autoelabora, trabaja sobre sí. El trabajo de sí sobre sí es lo real de la filosofía.¹⁴²

La filosofía no es solo una manera de relacionarse con uno mismo, sino también con los otros, con el mundo y con la verdad, y, por lo tanto, es un modo de relación, un vínculo. Como dice Foucault, “la vida filosófica es una manifestación de la verdad. Es un testimonio”¹⁴³. Por lo tanto, los otros, de la mano de la filosofía, se construyen en la verdad.

¹⁴² FOUCAULT, M. 2009, p. 252.

¹⁴³ Ibid., p. 348.

CONCLUYENDO

El castigo dado a Sísifo por los Dioses, el que consistía en subir una enorme roca a la cima, y cuyo cometido el destino inexorable impedía una y otra vez, es semejante a lo que ocurre con la filosofía. El hecho de volver una y otra vez sobre los mismos temas, sin descanso, pudiese parecer un castigo divino, o, por el contrario, podría parecer una fortuna. Yo, sujeto, verdad, filosofía, interioridad, subjetividad son temas que vuelven a ser tratados una y otra vez, pero siempre desde diferentes flancos y enfoques. De hecho, esta ocasión tampoco fue la excepción, toda vez que este trabajo de investigación versó sobre el modo en que el ser humano se forja a sí mismo desde la verdad, durante el período antiguo, bajo la mirada de Foucault.

El primer acercamiento a los conceptos centrales de esta investigación, a saber, sujeto y verdad, ocurrió en el primer capítulo de la mano de la *epimeleia heautou* o la “inquietud de sí”. Además de presentar estos conceptos, en esta primera parte se establecieron las condiciones para comprender y leer el resto de la investigación: se dio a conocer la cosmovisión de la época greco-romana, las diferencias de fondo que surgieron entre antigüedad y modernidad bajo la

mirada de Foucault, y algunas distinciones conceptuales señaladas por él y Hadot con respecto al helenismo. Este fue el encuadre que orientó todo el resto de la investigación que siguió a continuación.

En el segundo capítulo nos adentramos en el mundo de la conversión, y para eso comenzamos exponiendo la problemática foucaultiana -ayudados de un ensayo escrito por Chambers- acerca del proceso de subjetivación, y que distinguimos de la sujeción. Al diferenciar ambos conceptos, abrimos camino a la conversión, la que fue entendida como el proceso en el que el sujeto se construía a sí mismo, desde sí. Sin embargo, mencionamos que el mundo exterior también jugó un rol importante -tal como indicó Deleuze- en este proceso de conversión, dado que lo involucraba y necesitaba para construir al sujeto, siendo este último un ente activo en su propia formación.

La conversión tuvo su apogeo en el helenismo -período que abordamos a la luz de los textos de Pierre Hadot, autor capital en este capítulo-, momento histórico en el que el sujeto fue un ente activo en su formación a través de la práctica de ejercicios espirituales -técnicas realizadas durante la antigüedad para no perderse del foco principal, el sí mismo-, siendo una parte esencial del vínculo entre el sujeto y la verdad.

El tercer capítulo continuó con un concepto clave para este trabajo, el de *parrhesía*, el decir veraz. La conversión fue un modo de vincularse con la verdad, desde la construcción de sí desde sí. Sin embargo, otra esfera en la que el sujeto se vinculó con la verdad, y se construyó a sí y a los otros desde ella, fue a través de la palabra. La *parrhesía* sólo podía ser proferida por alguien que haya dedicado su vida a la constitución de sí, desde la *aletheia*, siendo esta operación representada por el filósofo: ésta fue una de las conclusiones del tercer capítulo. Así, la filosofía y la *parrhesía* estuvieron sumamente vinculadas, alcanzando su apogeo a través de la escuela cínica. Esta escuela encarnó la verdad como ninguna otra durante la antigüedad, siendo uno de los grandes ejemplos tomados por Foucault, llegando al pináculo de la relación entre verdad y sujeto. Una de las lecturas secundarias que consideramos para evidenciar el modo de vida de los cínicos fue Michel Onfray, filósofo polémico y audaz que estudió toda la línea de los filósofos catalogados como “secundarios” en la historia de la filosofía, entre los cuales se encontraba esta escuela de pensamiento. Hasta ahí se consideró el vínculo de la verdad con el sujeto desde sí mismo a través de la conversión; desde la palabra a partir del decir veraz. Sin embargo, está quedando pendiente la manera en que influyeron los otros en la vinculación con la verdad, tema que se desarrolló en el cuarto capítulo.

Para que la construcción de sí y la verdad se hayan vinculado, era necesario el otro, puesto que se necesitaba de alguien que guiara los pasos de este camino nuevo, que no había sido transitado. Aquí es cuando aparecía en escena el filósofo, quien, con su sabiduría, experiencia y teniendo su vida como evidencia, podía guiar al sujeto en su propio proceso de construcción. Ahora bien, había otro tipo de sujetos que presentaban una amenaza en este proceso: aquellos que, de alguna u otra manera, no respetaban la lógica del cuidado de sí, como los aduladores, los iracundos y los retóricos, por lo que era importante identificarlos y así evitar el entorpecimiento del proceso de autoconstitución.

Ahora bien, el trabajo de investigación demostró que, durante el período helénico, en términos espirituales/éticos/filosóficos, se aspiró a establecer una relación simbiótica con la verdad, lo que significó que, por un lado, la verdad constituyó al sujeto dadas ciertas condiciones que se dieron en su proceso de subjetivación, pero por otro lado, ella, es decir, la verdad, no podía existir si no era en el sujeto, ya que era entendida/vivida en la antigüedad como una manera de ser, como una práctica o como un *ethos*. Por lo tanto, sujeto y verdad se complementaban, se constituían y dependían mutuamente.

Por otra parte, debemos enfatizar que, si bien el proceso de conversión es fundamental para que sujeto y verdad se construyan desde la interioridad a partir

de la *praxis* de los ejercicios espirituales, la principal fuente de este proceso es el exterior, jugando un rol determinante tanto la *parrhesía*, como también la relación con los otros.

Ahora bien, ¿cómo se experimenta este proceso desde el ámbito político? ¿Es posible llevar a cabo este proceso en la actualidad? ¿Tiene cabida en el sistema actual, en nuestra manera de entender la vida? ¿Hay algún movimiento que se asemeje en la actualidad? Son preguntas y líneas de investigación que quedan abiertas y que son interesantes de abordar y responder. Es importante aclarar que Foucault no las deja ajenas a su investigación: por el contrario, la política, por ejemplo, es uno de los tópicos centrales de sus textos. Esto se puede observar en el tratamiento que realiza Foucault del diálogo platónico *El Alcibíades*, en el cual une la ética con la política magistralmente, y es analizado latamente por Foucault en algunos de los libros principales que reúne esta investigación, a saber, *La hermenéutica del sujeto y el Gobierno de sí y de los otros*. Asimismo, para analizar la cabida que tiene la relación entre el cuidado de sí y la verdad en la actualidad, se podría recurrir a diferentes ensayos que analizan la presente sociedad y sus características, pudiendo ser un buen referente el conjunto de textos de Byung-Chul Han.

Quedan entonces abiertas algunas ramas que, de hecho, necesitan ser tratadas y analizadas en profundidad, en una futura investigación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. 1998. *Metafísica de Aristóteles*, Edición trilingüe a cargo de V. García Yebra. Madrid, Gredos.

CHAMBERS, S. 2016. "Una lección de la recepción/traducción: sobre la subjetivación en Foucault y Rancière". En *Gobierno y desacuerdo: diálogos ininterrumpidos entre Foucault y Rancière*, pp. 93-122. Viña del Mar, Editorial Communes. 272 p.

CHIGNOLA, S. 2018. *Foucault más allá de Foucault*. Argentina, Editorial Cactus. 255 p.

DELEUZE, G. 2015. *La subjetivación: curso sobre Foucault: tomo III*. Buenos Aires, Editorial Cactus. 222 p.

DESCARTES, R. 1980. *Meditaciones metafísicas*, Buenos Aires, Editorial Charcas. 84 p.

FOUCAULT, M. 2001. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. 539 p.

FOUCAULT, M. 2007. *Nacimiento de la biopolítica*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. 401p.

FOUCAULT, M. 2009. *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. 429 p.

FOUCAULT, M. 2010. *El coraje de decir la verdad*. Buenos Aires, Fondo de cultura económica. 401 p.

FOUCAULT, M. 2017. *Discurso y verdad*. Buenos Aires, Siglo Veintiuno Editores. 269 p. Documento de Kindle.

GIANNINI, H. 2006. *La razón heroica*. Santiago de Chile, Catalonia. 102 p.

GIANNINI, H. 2017. *Breve historia de la filosofía* [vigésima sexta edición]. Santiago de Chile, Catalonia. 434 p.

HADOT, P. 1990. "Reflexiones sobre la noción de "cultivo de sí mismo". En *Michel Foucault, filósofo*, pp. 219-226. Barcelona, Editorial Gedisa. 342 p.

HADOT, P. 2006. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Ediciones Siruela. 383 p.

ONFRAY, M. 2013. *Las sabidurías de la antigüedad: contrahistoria de la filosofía, I*. Barcelona, Editorial Anagrama – colección compuestos. 330 p.

- TASSIN, E. 2012. *De la subjetivación política. Althusser/ Rancière/ Foucault/ Arendt/ Deleuze*. En Revista de estudios sociales N° 43, Pp. 36-49, Bogotá. 208 p.
- TELLO, A.-M. 2016. "La izquierda como modos de subjetivación". En *Gobierno y desacuerdo: diálogos ininterrumpidos entre Foucault y Rancière*, pp. 9-21. Viña del Mar, Editorial Communes. 272 p.
- VALLE, MIGUEL. 1978. *Cambio social y concepto de verdad*. En Revista de Filosofía Latinoamericana y Ciencias Sociales N° 7/8, Enero/Diciembre, Pp 98-110, Fundación OSDE.
- VERNANT, J.-P. 1990. "El individuo en la ciudad". En *Sobre el individuo (= Contribuciones al Coloquio de Royaumont*: pp.25-46). Barcelona – Buenos Aires – México, Paidós. 152 p.
- VEYNE, P. 2014. *Foucault: pensamiento y vida*. Buenos Aires, Paidós. 157 p.