

**Parte 3**  
**La ideología:**  
**libertad, verdad y acto político**

---

**Part 3**

Ideology: Freedom,  
Truth, and Political Act



## 7 ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad

The Last Foucault?: From Practices of Freedom to the Search for New Forms of Subjectivity

Héctor Reynaldo Chávez Muriel

---

### Resumen

Este capítulo constituye un acercamiento al concepto de sujeto en el pensamiento de Michel Foucault. Se plantea como hipótesis de trabajo el paso del ser humano al sujeto por vía del poder, al tiempo que se conceptualiza el gobierno de sí como práctica de libertad, a partir de las relaciones entre “sujeto”, ética, política y estética. El estudio es pertinente en el contexto de las discusiones filosóficas actuales, cuando la problemática del “sujeto” (y de la “subjetividad”) ha ocupado la atención de muy diversos pensadores. Se concluye que, atendiendo a lo que Foucault llamó *gobierno de sí mismo*, se generan ciertas prácticas de libertad en la lectura, la escritura y la parrhesía. Finalmente, hay una toma de distancia frente a lo que se ha conocido como “el último Foucault” o “el ultimísimo Foucault”.

**Palabras clave:** escritura, gobierno de sí, lectura, libertad, parrhesía, prácticas, subjetividad.

### Abstract

This chapter is an approach to the concept of subject in Michel Foucault's thought. As a working hypothesis, the passage from human being to subject by way of power is proposed, while the government of self is conceptualized as a practice of freedom, from the relationship among “subject,” ethics, politics, and aesthetics. The study is relevant in the context of current philosophical discussions, when the issue of “subject” (and “subjectivity”) has called the attention of very different thinkers. It is concluded that, based on what Foucault called *government of self*, certain practices of freedom arise from reading, writing, and parrhesia. Finally, there is a distancing from what has been known as “the last Foucault” or “the very last Foucault.”

**Keywords:** writing, government of self, reading, freedom, parrhesia, practices, subjectivity.

---

## Perfil del autor / Author's profile

### Héctor Reynaldo Chávez Muriel

Profesor del programa de Psicología y del Departamento de Humanidades de la Universidad Santiago de Cali. Coordinador de Investigaciones del Programa de Psicología. Docente hora cátedra de la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma de Occidente de Cali. Psicólogo de la Universidad Cooperativa de Colombia. Magíster en Filosofía de la Universidad del Valle. Doctorando en Psicología de la Universidad de Buenos Aires. Formación y práctica en psicoanálisis. Co-investigador del Grupo de Investigación en Filosofía y Psicoanálisis Agalma y del grupo de Investigación Daimón-Agora del Departamento de Filosofía de la Universidad del Valle. Director del Grupo de Estudio y de Investigación en Subjetividad y Cultura y co-investigador del Grupo de Investigación en Fonoaudiología y Psicología de la Universidad Santiago de Cali. Entre sus publicaciones recientes se encuentra el libro *Un acercamiento al concepto de sujeto de Michel Foucault: del ser humano al sujeto y el gobierno de sí mismo como práctica de libertad*, el capítulo "El psicoanálisis como ejercicio espiritual", en *Abordajes psicoanalíticos a inquietudes sobre la subjetividad II*, y los artículos "Entre el discurso higienista y el saber obstétrico", "Poder y discurso en Michel Foucault" y "Del ser humano al sujeto por vía del poder". Correo electrónico: hector.chavez00@usc.edu.co

---

## Cómo citar este capítulo / How to cite this chapter?

### APA

Chávez Muriel, H. R. (2016). ¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad. En G. A. Duque Silva (Ed.), *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías* (pp. 131-155). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

### Chicago

Chávez Muriel, Héctor Reynaldo. "¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*, Ed. Guillermo Andrés Duque Silva. Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

### MLA

Chávez Muriel, Héctor Reynaldo. "¿El último Foucault?: de las prácticas de libertad a la búsqueda de nuevas formas de subjetividad". En *Democracia, Estado e ideología. Apuestas políticas más allá del desierto de las utopías*. G. A. Duque Silva (Ed.). Bogotá: Ediciones Universidad Cooperativa de Colombia, 2016, pp. 131-155. Doi: <http://dx.doi.org/10.16925/9789587600704>

*La intuición inicial de Foucault no es la escritura, ni el corte, ni el discurso: es la rareza, en el sentido latino de la palabra; los hechos humanos son raros, no están instalados en la plenitud de la razón, hay un vacío a su alrededor debido a otros hechos que nuestra sabiduría no incluye.*

(Veyne, 1984, p. 200)

## Introducción

Michel Foucault se interesó durante todo su quehacer intelectual por cuestiones que pasaban por alto la filosofía, la historia, la psicología y demás ciencias humanas. Así, dedicó grandes trabajos a la locura, la delincuencia, la sexualidad, en últimas a todo aquello que quedaba excluido de la razón mostrando la existencia de otros juegos de verdad, para indicar que el sujeto y sus correlatos—las categorías de verdad y razón— siempre han de ser *juegos de verdad*. Podemos decir que esta es la forma en que el pensador francés pudo acoger en su proyecto el concepto de *descentramiento del sujeto*, es decir, el hecho de que la subjetividad no estaría entendida en términos del *yo* (cartesiano) y de la conciencia, aún más, ni siquiera en términos de estar sujeto a relaciones de poder<sup>1</sup>. En otros términos, con el proyecto filosófico planteado en la década de 1980, Michel Foucault procuró elaborar una nueva lectura de la subjetividad a partir de ciertas *prácticas de sí* en las que el sujeto no sería el fundamento. Antes de ello, se hizo necesario suponer que el sujeto es una producción (producción, causación de relaciones de poder), siempre moldeado por *el pensamiento del afuera*, lo que implicaba hablar de formas de subjetivación, desmintiendo cualquier tipo de naturalización o antropocentrismo. Dado este panorama, sería necesario mostrar que pueden existir otras lecturas posibles de la subjetividad a partir de las prácticas de sí: “la subjetividad sería entonces un producto de tecnologías [prácticas], se formaría de afuera hacia adentro, en una perspectiva sobre todo antipsicologista y antinaturalista” (Birman, 2007, p. 44). La consecuencia inmediata de este desplazamiento es la severa crítica a la primacía del sujeto y su ontología, en las que este no solo pierde toda sustancialidad, sino

---

1 Lo que se pone en cuestión aquí es el significado que brinda Michel Foucault del concepto de *sujeto* en el epílogo a la segunda edición del libro de Hubert L. Dreyfus y Paul Rabinow (1983) (Foucault, 1991a [ed. en francés: Foucault, 2001e]).

también toda consistencia, por el hecho de ser concebido como efecto de relaciones de poder (*subjetivación*) o de prácticas de sí (*subjetividad*). Podemos decir que esta es la razón por la cual la problemática del sujeto se desplaza hacia la problemática de *los nuevos modos de subjetivación*, en la medida en que este no es del orden del origen sino efectivamente del orden de la producción. Sin embargo, esto solo muestra una cara de la moneda del proyecto del pensador francés. La otra cara sería la búsqueda de *nuevas formas de subjetividad* (relación sujeto-verdad-libertad), lo que nuestro pensador llamó “cuidado de sí” en oposición al “conocimiento de sí”. La primera se habría mantenido en la antigüedad mientras que la segunda hace parte de nosotros desde el cristianismo. Así las cosas, *la ética del cuidado de sí* fue remplazada y desalojada de la tradición occidental por *la ética del conocimiento de sí*, convirtiéndose en el instrumento de forjamiento de *modos de subjetivación* (Foucault, 1999f: pp. 443 en adelante [ed. en francés: Foucault, 2001j, pp. 1602-1631]).

Michel Foucault retoma la categoría de *pensamiento del afuera*, que habría elaborado precozmente en un comentario sobre la literatura de Blanchot en los años 60 (Foucault, 1999a, pp. 297-319 [ed. en francés: Foucault, 2001a, pp. 546-567]), oponiendo a la categoría de sujeto los nuevos modos de subjetivación. En otros términos, el sujeto sería la producción de Otro (con mayúscula), como cultural, simbólico, pero también el sujeto se constituiría en relación con un otro (con minúscula) como semejante. La tarea no es pues buscar cuál es el fundamento del sujeto en el adentro, sino más bien mirar en el afuera cuál ha sido el Otro u otro que lo produce, encontrando, por un lado, relaciones de poder que lo han *subjetivado*, y por otro lado, prácticas de sí que pueden propender hacia una nueva *subjetividad*. Esto último es el modo en que el pensador francés aborda su quehacer intelectual en la década de 1980.

Por otro lado, el concepto de *práctica* puede tener al menos dos lecturas en el pensamiento de Foucault. Si miramos el desarrollo que tuvo este concepto en la década de 1980, podríamos decir que es el equivalente de lo que fue el concepto de *epistème* en sus análisis arqueológicos o lo que pudo ser el concepto de *dispositivo* en sus análisis genealógicos. Si nos basamos en esta hipótesis, epistème y dispositivo son, en términos generales, *prácticas*, ya sea discursivas o no discursivas<sup>2</sup>. Sin embargo, el pensador francés utiliza el concepto de prác-

---

2 Con esto queremos decir, una vez más, que no consideramos apropiado dividir el pensamiento de Foucault en cortes definitivos. El mismo Foucault se ve en aprietos para poder diferenciar uno de otro a partir de objetos de análisis propios (Foucault, 1985, p. 128 [ed. en francés: Foucault, 2001b, p. 300]).

tica desde sus primeros trabajos; ya sea cuando analiza el encierro o el asilo en términos de práctica (*Historia de la locura*), cuando realiza un estudio histórico de la práctica médico-clínica (*Nacimiento de la clínica*) o cuando se interesa por las prácticas punitivas (*Vigilar y castigar*). En este sentido, Foucault hablará de ciertas prácticas que nos constituyen como sujetos, para ser más precisos, ciertas prácticas que constituyen históricamente modos de subjetivación (Foucault, 1999e, pp. 335-352; [ed. en francés: Foucault, 2001i, pp. 1381-1396]). Ahora bien, existe otra manera de entender el concepto de práctica y es en relación con el concepto de *libertad*; libertad entendida como capacidad de transformarse a uno mismo a partir de ciertas *prácticas, ejercicios o técnicas* (Foucault, 1999d, p. 325; [ed. en francés: Foucault, 2001h, p. 1268]). Así pues, práctica y libertad en el pensamiento de Foucault formarán una relación insoslayable –tanto así como *sujeto y los otros*–, que unidos tienen un sentido muy diferente a como se pueden entender por separado (en años anteriores).

Foucault resalta dos características de las prácticas de sí: 1. En el periodo helénico y romano, la inquietud de sí se formula como “un principio incondicionado”, queriendo decir que “se presenta como una regla aplicable a todos, practicable para todos, sin ninguna condición previa de estatus y sin ninguna finalidad técnica, profesional o social”, sin embargo, “solo algunos pueden tener acceso a esa práctica de sí o solo algunos, en todo caso, pueden llevar esa práctica de sí hasta el fin que le es propia” (Foucault, 2002, p. 130)<sup>3</sup>; 2. La segunda característica es:

La cuestión del Otro, la cuestión del prójimo, la cuestión con el otro, el otro como mediador en esta forma de salvación y el contenido que sería necesario darle [...] el prójimo, el otro, es indispensable en la práctica de sí, para que la forma que define esta práctica alcance efectivamente y se llene efectivamente de su objeto (Foucault, 2002, p. 131)<sup>4</sup>.

- 
- 3 Siguiendo este argumento, la vejez sería el punto en el que *la inquietud de sí* debe asumirse: “se comprende con claridad que la culminación, la forma más elevada de la inquietud de sí, el momento de su recompensa, va a estar precisamente en la vejez” (Foucault, 2002, p. 115); “la práctica de sí tiene como objetivo, por lo tanto, la preparación para la vejez, lo cual aparece como un momento privilegiado para la existencia y, a decir verdad, como el punto ideal de la realización del sujeto. Para ser sujeto hay que ser viejo” (Foucault, 2002, p. 130).
  - 4 Dicho sea de paso, el acceso a estas prácticas tendrá dos restricciones: el cierre en torno a un grupo religioso o la segregación por la cultura.

Foucault agrega algo más:

Esta necesidad del otro sigue fundándose, siempre, y hasta cierto punto, sobre la existencia de la ignorancia [...] está fundada, en especial, en el hecho de que el individuo, aún en el origen, aún en el momento de nacer, aún, como dice Séneca, cuando estaba en el vientre de su madre, jamás tuvo con la naturaleza la relación de voluntad racional que caracteriza la acción moralmente recta y al sujeto moralmente valedero. Por consiguiente, el sujeto no debe tender hacia un saber que sustituya su ignorancia. El individuo debe tender hacia un estatus de sujeto que no conociera en ningún momento de su existencia [...] tiene que constituirse como sujeto, y en ello debe intervenir el otro (Foucault, 2002, p. 133).

Aquí tenemos un tema primordial en la constitución de la subjetividad en el mundo occidental, como lo hemos venido marcando, y es la relación entre el sujeto y el otro, entre un yo y un tú: en este momento de la historia y en lo sucesivo, “el sujeto ya no puede ser operador de su propia transformación, y allí se inscribe otrora la necesidad del maestro” (Foucault, 2002, p. 133). Llega un momento en que la práctica de sí se liga a la práctica social. Dicho de otra manera, la constitución de uno mismo se conecta, de forma muy manifiesta, con las relaciones de uno mismo con el Otro (con mayúscula). La inquietud de sí está atravesada por el Otro; el otro como director de la existencia, el otro como corresponsal a quien se escribe y ante el cual uno se mide “no es, una exigencia de la soledad sino una práctica social” (Gros, 2002, p. 507). Así las cosas, la práctica de sí es una exhortación, exhortación que vale para el desarrollo íntegro de la existencia. De esta forma *la práctica de sí* se identifica y debe confundirse con el arte mismo de vivir (*la tekhne tou biou*).

En medio de estos conceptos –prácticas de sí y arte de vivir– se encuentra el concepto de *ascesis*, dado que, “en la *ascesis* pagana, en la *ascesis* filosófica, en la *ascesis* de la práctica de sí que nos ocupa, se trata de reunirse consigo mismo como fin y objeto de una técnica de vida, un arte de vivir” (Foucault, 2002, p. 317). Foucault hace una clara diferencia entre la *ascesis* cristiana y la *ascesis* filosófica como práctica de sí, esta última sería mejor llamarla *askesis*<sup>5</sup>:

---

5 Frente a la diferencia entre *ascesis* cristiana y *askesis* filosófica, véase: Foucault, 2002, p. 315-317.

Esta ascesis [*askesis*] de la práctica de sí, no tiene por principio el sometimiento del individuo a la ley [como podría ocurrir en la ascesis cristiana]. *Su principio es ligar al individuo a la verdad. Lazo con la verdad y no sometimiento a la ley*” (Foucault, 2002, p. 316).

Así pues, lo que muestran los tomos II y III de la *Historia de la sexualidad* es el surgimiento del sujeto, o mejor de nuevas formas de subjetividad a partir de ciertas prácticas de sí, a saber, de la relación entre el sujeto y la verdad. El sujeto se constituye con la ayuda de las prácticas o técnicas de sí; ya no se trata de la subjetivación de la que es producto a partir de ciertas relaciones de poder. Michel Foucault define estas técnicas del siguiente modo:

Procedimientos, existentes sin duda en cualquier civilización, que son propuestos o prescritos a los individuos para fijar su identidad, mantenerla o transformarla en función de cierto número de fines, y todo ello gracias a las relaciones de dominio de sí sobre uno mismo o del conocimiento de uno por sí mismo (Foucault, 1999b, p. 255 [ed. en francés: Foucault, 2001d, p. 1032]).

Ahora bien, Frédéric Gros nos dice que *La hermenéutica del sujeto* constituye, además de un comentario al *Alcibíades*, el estudio sobre la escritura de sí y la práctica regulada de la lectura, entre otros tópicos. Lo cual significa que este curso es algo así como “el sustituto de un libro proyectado, meditado, que nunca apareció, dedicado en su totalidad a esas técnicas de sí en las cuales Foucault encontraba, al final de su vida, el coronamiento conceptual de su obra” (Gros, 2002, pp. 486-487). Sin embargo, este “coronamiento conceptual” es solo un decir, pues en el pensamiento de Foucault no encontramos un “último escalón” de su quehacer intelectual, como si dijéramos “su principio de consumación” o el haber encontrado “el último Foucault”. Cuestionar esta posición nos permite alejarnos de esa lectura sistemática por periodos nítidamente dibujados de su pensamiento.

Lo hemos dicho desde el principio de nuestro trabajo; existe un estilo inquietante en el pensamiento de Michel Foucault que se mantiene y además, un interés por el estatuto de sujeto: Foucault, y esa podría ser la particularidad de su método a la hora de abordar la cuestión del sujeto, no produce yuxtaposiciones temáticas; sigue en cambio una espiral hermenéutica: pone de manifiesto como nuevo pensamiento lo que encuentra de impensado en su trabajo precedente (Gros, 2002, p. 487). Encontramos pues en él una práctica de sí a través de la lectura y

la misma escritura: “Cuando escribo –decía–, lo hago, por sobre todas las cosas para cambiarme a mí mismo y no pensar lo mismo que antes” (Foucault, 2003a, p. 9 [ed. en francés: Foucault, 2001c, p. 861]). Por ejemplo, en la situación del curso Gros nos cuenta:

Para preparar esta edición, Daniel Defert nos prestó varias carpetas gruesas de cartón que pertenecieron a Foucault, cinco en total, en algunas de las cuales nos aguardaban sorpresas [...] la primera carpeta, titulada “Cours” (Curso), es la más importante. Contiene el texto mismo dictado en 1982 y cuya transcripción establecemos aquí [...] Foucault utiliza ese texto, en efecto, como soporte de sus clases. Pasajes enteros de estos están redactados, en especial las precisiones conceptuales y teóricas; la mayoría de las veces, Foucault solo se permite un poco de libertad con respecto a su texto [...] muy poca improvisación, por lo tanto: todo o casi todo, estaba escrito (Gros, 2002 p. 488).

Queremos destacar entonces, tres prácticas de sí en las cuales el sujeto se relaciona con la verdad constituyendo a estas prácticas en *prácticas de libertad* y por lo mismo, encontrando él nuevas formas de subjetividad. Esta dinámica tiene dos sentidos: el primero, que es posible trazar una historia de la subjetividad a partir del estudio de estas prácticas; el segundo, que el sujeto que las ejerce puede encontrar en estas prácticas una nueva subjetividad, una modificación de su *êthos*.

## La lectura, la escritura y el cuidado de sí

Michel Foucault dedicó atención a la lectura y a la escritura como “artes de sí mismo” que encuentran, en los dos primeros siglos del imperio, relación con la estética de la existencia y el gobierno de sí y de los otros. El hecho de escribir desempeña:

1. Lo que los otros son para el asceta en una comunidad, lo será el cuaderno de notas para el solitario;
2. Lo que se refiere a la práctica del ascesis como trabajo, no solamente sobre los actos, sino más precisamente sobre el pensamiento: el apremio que la presencia del otro ejerce en el orden de la conducta, lo ejerce la escritura en el orden de los movimientos del alma. En este sentido, desempeñó un papel muy próximo al de la confesión al director espiritual;
3. Por último, la escritura de los movimientos interiores aparece también como un arma en el combate espiritual.

Dentro de las técnicas que permiten aprender “el arte de vivir”, la *téchne tou biou*, a través de una *áskesis*, pareciera que la escritura –el hecho de escribir para sí mismo y para algún otro– hubiera empezado a desempeñar bastante más tarde un papel considerable. Escribe Foucault:

En todo caso, los textos de la época imperial que se refieren a las prácticas de sí otorgan a la escritura un amplio espacio. Hace falta leer, decía Séneca, pero también escribir. Asimismo, Epicteto, a pesar de impartir solo una enseñanza oral, insiste en varias ocasiones en el papel de la escritura como ejercicio personal: se debe “meditar”, (*melatón*), escribir (*graphein*) y entrenarse (*gymnázsein*); “ojala me sorprenda la muerte teniendo esto en el ánimo, escribiendo esto, leyendo esto”. O incluso “ten esto a mano de día y de noche: esto has de escribir, esto has de leer, sobre esto has de dialogar contigo mismo; decirle a otro” [...] y luego si sucede alguna cosa de las que llaman indeseable, lo primero que te alivie al punto será que no es impuesta (Foucault, 1999c, p. 291 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1236]).

Así pues, la escritura está asociada tanto a la meditación como al pensamiento. En todo caso, constituye una etapa esencial en el proceso al que tiende toda *áskesis* y así, “la escritura como elemento de entrenamiento de sí, tiene, para utilizar una expresión que se encuentra en Plutarco, una función *ethopoietica*: es un operador de la transformación de la verdad en *êthos*” (Foucault, 1999c, p. 292 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1237]). Esta escritura *ethopoietica*, Foucault la relaciona con dos tipos de escritura aparecidos en los siglos I y II de nuestra era, a saber, los *hypomnêmata* y la correspondencia. Los *hypomnêmata*, “en sentido técnico, podrían ser los libros de cuentas, registros públicos, cuadernos individuales que servían de ayuda-memoria” (Foucault, 1999c, p. 292 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1237]).

Constituían también una memoria material de casos leídos, oídos o pensados y se ofrecían como un tesoro acumulado para la relectura y la meditación. No es tan solo como contrapeso cuando la memoria falla, más bien, constituyen un material y un marco para ejercicios que hay que efectuar con frecuencia: “leer, releer, meditar, conversar consigo mismo y con los otros, etc. Y eso con el fin de tenerlos, como dice una expresión que se repite a menudo, *prócheiron, ad manum, in promptu*, «a la mano»” (Foucault, 1999c, p. 293 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1238]). Sin embargo, estos *hypomnêmatas*, por muy personales que sean, no deben considerarse como diarios íntimos o como relatos de experiencia espiritual,

como los que se pueden encontrar ulteriormente en la literatura cristiana, no constituyen “un relato de sí mismo” ni tienen valor purificador. Los *hypomnēmatas* no persiguen lo indecible, no pretenden revelar lo oculto, ni decir lo no dicho, por el contrario, cuentan lo ya dicho, reúnen lo que se ha podido oír o leer, y con un fin, que es nada menos que la constitución de sí.

Nos podríamos preguntar –de hecho Foucault lo hace–: “¿Cómo situarse en presencia de sí mismo mediante el auxilio de discursos intemporales y recibidos un poco de todas partes?”. Michel Foucault dirá que esto obedece a tres razones: “a los efectos de ligazón de la escritura con la lectura, a la práctica regulada de la disparidad que determina las lecciones y a la apropiación que esto afecta” (Foucault, 1999c, p. 294 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1239]; véase también: Foucault, 2003b, pp. 70-84 [ed. en francés: Foucault, 2001f, pp. 1222-1236]).

La otra vertiente de la escritura como *ethopoietica* es la correspondencia. Retomando a Séneca, “la carta que se envía actúa, mediante el gesto mismo de la escritura, sobre quien la remite, así como también, mediante la lectura y la relectura, sobre aquel que la recibe” (Foucault, 1999c, p. 297 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1241]). Así por ejemplo, lo que está en juego en la correspondencia de Séneca a Lucilio, es que Séneca no se contenta con darle consejos y comentar algunos grandes principios de su conducta. Mediante estas lecciones escritas, Séneca continuaría ejercitándose sobre sí mismo. En la correspondencia se da ese juego de ejercicio de uno mismo sobre sí mismo que es la lectura para uno y la escritura para el otro:

[La correspondencia] es algo más que un entrenamiento de sí mismo mediante la escritura, a través de los consejos y opiniones que se dan al otro: constituye una manera de manifestación a sí mismo y a los otros. La carta hace «presente» al escritor ante aquel a quien se escribe [...] /Escribir es, por tanto, «mostrarse», hacerse ver, hacer aparecer el propio rostro ante el otro (Foucault, 1999c, pp. 239-300 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1244]).

Notamos aquí esa relación constante e indisoluble entre el sujeto y el otro, “la carta es a la vez una mirada que se dirige al destinatario y una manera de entregarse a su mirada por lo que se escribe de uno mismo” (Foucault, 1999c, p. 301

[ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1245)]<sup>6</sup>. Lo que resalta el pensador francés de las correspondencias de Séneca con Lucilio y de Marco Aurelio con Frontón y en algunas cartas de Plinio, es el relato de la relación consigo mismo y en tal relato vemos dos puntos estratégicos: las interferencias del alma y el cuerpo y las actividades del ocio<sup>7</sup>.

Ahora bien, Michel Foucault es consciente del rechazo platónico a la escritura. Siguiendo la lectura del *Fedro*, Foucault expone que en realidad para que un discurso, escrito u oral, sea bueno, es menester que quien lo habla o lo escribe tenga conocimiento de lo verdadero. En la escuela platónica lo oral recibe una valoración muy superior a la que corresponde lo escrito:

No obstante –afirma Anthony Sampson–, el mal no está en la escritura *per se*, sino en su modalidad de empleo. La escritura puede ser un valioso aliado, una técnica alterna, pero solo si no se independiza de lo oral. Dicho en otros términos, la escritura tiene que pasar por una re-vocalización. Debe ser llevada de nuevo a la forma sonora. Así, la escena de la lectura en la antigüedad implica no dos, sino tres actores empíricos; el lector, el texto leído y una tercera persona. Singular o plural, el público oyente aunque sea el mismo lector (Sampson, 1997, p. 5).

En este sentido, existe una “primacía de lo oral y la necesidad de que lo escrito fuera re-verbalizado en lecturas colectivas” (Sampson, 1997, p. 6). La lectura en este contexto necesitaría de la amistad y el diálogo para convertirse en una práctica de sí o, si se quiere, en un ejercicio espiritual. Es en el diálogo, en medio de la amistad, donde se entabla una verdadera relación consigo mismo: “es una justa, una contienda, una lucha con el punto de vista del otro, pero sobre todo

6 Podríamos tomar estas palabras de Foucault como una paráfrasis a Montaigne, estas y otras muchas en cuanto a *la escritura de sí* se refiere, aunque Michel Foucault no lo reconoce, justificado en el hecho de que su intención es encontrar mucho antes esta función de la escritura (Foucault, 2003b, p. 80 [ed. en francés: Foucault, 2001f, p. 1232]).

7 “Las noticias de la salud forman tradicionalmente parte de la correspondencia, sin embargo, poco a poco alcanzan amplitud de una descripción detallada de las sensaciones corporales, de las impresiones del malestar, de los diversos trastornos que se han podido experimentar” (Foucault, 1999c, p. 301 [ed. en francés: Foucault, 2001g, p. 1245]); “Lucilio encuentra natural solicitarle a Séneca que le cuente cada una de sus jornadas y hora por hora; y Séneca acepta esa obligación con tanto más agrado cuanto que le compromete a vivir bajo la mirada de algún otro” (Foucault, 1999c p. 302 [ed. en francés, Foucault, 2001g p. 1246]).

consigo mismo: es preciso cambiar de actitud, de convicción, de punto de vista” (Sampson, 1997, p. 7). Es en el encuentro con el otro que se produce un verdadero encuentro consigo mismo, a partir –en este caso– de la lectura en voz alta. El texto escrito en la Antigüedad se leía siempre en voz alta, o bien por un esclavo que leía a su señor, un autor de una lectura pública, o por el lector que vocalizaba para sí mismo (Hadot, 2006, pp. 21-25). Según Hadot, cualquiera que fuera la forma que adoptaran los escritos en la Antigüedad –diálogos, cuadernos de cursos y notas, tratados, comentarios–, buscaban en medio de la escuela a la que pertenecían, una transformación de sí, un ejercicio espiritual en el más amplio sentido del término<sup>8</sup>.

*Artes de existencia, prácticas de sí, tecnologías del yo o ejercicios espirituales*, podrían ser equivalentes con sutiles diferencias<sup>9</sup>. Tales sutilezas deben ser pensadas de acuerdo con el momento y con el contexto en que Michel Foucault las pronuncia o las escribe. En todo caso, ya sea *técnica, tecnología, práctica, ejercicio*, de lo que se trata es de una invitación a la meditación y a la acción. En últimas, estos términos están asociados al concepto griego *epimeleia heautou*, entendido como cuidado o inquietud de sí (*souci de soi*). Igualmente, valdría la pena comparar el concepto “arte de existencia” o “arte de vivir”, que corresponde a la traducción del término griego *tekhe tou biou*, el cual refiere a la forma en que pueden tomarse los acontecimientos de la vida. Resulta interesante también, ver cómo Michel Foucault

---

8 Hay que recordar que en la antigüedad el texto escrito carecía de cualquier signo de puntuación, lo que hacía necesaria la lectura pública en voz alta del mismo para encontrarle un sentido. Anthony Sampson nos dice que este viraje, esa introducción de espacios en las palabras, “ocurrió en Irlanda, desde el siglo VII, debido a la ignorancia del latín de los monjes copistas, pues Irlanda nunca formó parte del imperio romano” (Sampson, 1997, p. 12). Seguido a esto, Sampson, muestra –citando a Borges– cómo ocurrió una modificación en relación a la lectura, que “culminaría en el predominio de la palabra escrita sobre la hablada, de la pluma sobre la voz” (Borges, 1960, p. 158, citado por Sampson, 1997, p. 12). Pero hubo un autor que fijó su atención en este proceso, a saber, San Agustín. Para resumir, en el capítulo III del libro IV de las *Confesiones*, titulado “Difícil acceso de Ambrosio”, San Agustín observaba todo conmovido a Ambrosio en una habitación, con un libro, leyendo sin articular palabras, sustraído al diálogo. Esta contemplación de Agustín, “es el instante para ver que, luego de un breve tiempo para comprender, precipita a Agustín a su decisión irrevocable: su acto de conversión como momento de concluir” (Sampson, 1997, p. 14). Resaltamos la forma en que Anthony Sampson alude aquí (en una nota) a los tres tiempos del proceso de subjetivación formulados por Jacques Lacan en su texto “El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma” (Lacan, 2003, pp. 187-203).

9 El mismo Pierre Hadot necesita unas cuantas páginas para nombrar como “ejercicios espirituales” a este conjunto de procedimientos (Hadot, 2006, pp. 23-25).

muestra que el principio de *ocuparse de sí* no tiene como origen ser una consigna de y para filósofos, ni mucho menos una invitación a una actividad intelectual. Se trataba de una sentencia lacedemonia hecha desde una forma de existencia aristocrática de los espartanos (Foucault, 2002, pp. 45-46).

A lo largo de la reflexión del cuidado de sí, Michel Foucault percibe diferencias muy importantes del concepto de ética en tres periodos históricos concretos: el primero sería el de la Grecia Clásica, en el que la materia principal del juicio y conducta ética era el placer en general y el criterio de evaluación era el exceso o la insuficiencia. Segundo, el tiempo romano, en el que se describe una preocupación por el uso de los placeres, y, tercero, los comienzos del cristianismo, en que la materia a regular no eran los placeres sino el deseo, la concupiscencia, la carne.

Pero lo que queremos mostrar, como lo hemos dicho desde un principio, es la relación entre las prácticas de sí y el concepto de libertad. Existen muchos textos con respecto a este asunto en Michel Foucault. La mayoría de las veces, estos textos se tornan repetitivos y con tantas aristas que lo único que hacen es aumentar las páginas pero se llega a un mismo punto. Una forma de salir de esta lectura circular es abordando el concepto de *parresia*, tarea que emprenderemos inmediatamente.

## **La *parresia* en relación al cuidado de sí como práctica de libertad**

En sus dos últimos cursos en el Colegio de Francia (1983, 1984), Michel Foucault inició un análisis detallado del concepto de la *parrêsia*. En medio, se encuentra también una serie de conferencias dictadas en Berkeley (1983) sobre el mismo tema. La *parrêsia* juega un papel fundamental en su pensamiento, pretender abordarlo en su totalidad nos llevaría a superar los límites propios de esta presentación. Por tal motivo, lleváremos a cabo una lectura de este concepto a partir de la hipótesis de trabajo con que iniciamos esta presentación, a saber, que la *parrêsia* al ser un ejercicio de sí –como lo puede ser la lectura o la escritura– se encuentra ligada a una práctica de libertad, lo que implica la búsqueda de unas nuevas formas de subjetividad a partir de una modificación del *êthos*. Como lo he dicho en líneas anteriores, el análisis llevado a cabo en un nuevo proyecto implica prestar atención a lo que quedó excluido en el anterior. Así, el análisis de este concepto nos permite de nuevo cuestionar lo que se ha llamado “el último Foucault” y la división de su pensamiento en periodos nítidamente demarcados.

Hechas estas aclaraciones, podemos decir que es en la clase del 10 de marzo de 1982 en el Colegio de Francia cuando aparece por primera vez el tema de la *parresia* (Foucault, 2002, pp. 353-390)<sup>10</sup> como una actitud ética y un procedimiento técnico en el discurso del maestro y cuyos adversarios serían la adulación y la retórica. Sin embargo, ya en la clase del 3 de marzo Foucault da una primera definición de la palabra, entendida como:

El hecho de decir todo (franqueza, apertura del corazón, apertura de la palabra, apertura del lenguaje, libertad de la palabra). Los latinos traducen como *libertas*. Es la apertura que hace que uno diga lo que tiene que decir, lo que tiene ganas de decir, lo que considera un deber decir porque es necesario, porque es útil, porque es verdad (Foucault, 2002, p. 349).

Como se puede notar a primera vista, aquí ya no se trata de la verdad del sujeto, sino de que el sujeto pueda decir la verdad, de poder decir lo verdadero. Sin embargo, este concepto puede llevarnos a otros campos de análisis que el pensador francés aborda en los cursos posteriores. En este momento (en el curso del 82), la *parrhesia* está vinculada generalmente a “la libertad de quien habla” (Foucault, 2002, pp. 349, 355, 384, 384-402).

---

10 Se encontrarán en las ediciones tanto en francés como en castellano, varias formas de designar la misma entidad conceptual: se utiliza *parresia*, *parresía*, *parrhesia* o *parrhèsia* en castellano, y en francés: *parrhesia* o *parresia* o *franqueza* (*franc-parler*), “hablar franco”. Es necesario hacer claridad al respecto: “Etimológicamente, ‘*parresiazesthai*’ significa ‘decir todo’ –de ‘*pan*’ (todo) y ‘*rema*’ (lo que se dice)–. Aquel que usa la *parresia*, el *parresiasstés*, es alguien que dice todo cuanto tiene en la mente” (Foucault, 2004, p. 36). Igualmente, Abraham hace una aclaración de la traducción de las conferencias en inglés al español: “La transliteración de la palabra *parrhèsia*. La *h* indica la aparición de la *r* y la *è* que se trata de una *eta*: *n* y no de una *épsilon*: *e*. Se ha usado, salvo cuando se trate de hablar de la palabra griega, *parresía*, porque existe en español la palabra *parresia* –sin acento– con significado diferente aunque relacionado: *figura retórica que consiste en decir cosas aparentemente opuestas, pero que en realidad encierran una lisonja para la persona a quien se dicen* (María Moliner). Las transliteraciones se hacen usando los cánones, aunque a nivel fonético pareciera innecesario para quien pronuncia el español marcar el carácter fuerte de la *rr*” (Abraham, 2003, p. 391, nota 3). Utilizaremos el modo de la palabra de acuerdo con la edición que vayamos usando en cada caso.

El curso de 1983 en el Colegio de Francia (Foucault, 2009b)<sup>11</sup> puede ser entendido como un curso dedicado a la *parrhesía* política –en contraste con el curso de 1984 dedicado a la *parrhesía* ética–, al mismo tiempo, podrá ser tomado como una continuación del curso de 1982. Dicho en otros términos, se da un paso del *gobierno de sí* al *gobierno de los otros*<sup>12</sup>. En el curso de 1982, Foucault tomaba la *parrhesía* como hablar franco, coraje de la verdad, en el marco de la dirección antigua de la existencia. Ya en el curso de 1983 empieza con un comentario del texto de Kant sobre la ilustración que había sido objeto de análisis en 1978 ante la Sociedad Francesa de Filosofía<sup>13</sup>. La pregunta por la ilustración le sirve para pensar la exigencia de un decir veraz, una toma valerosa de la palabra. Foucault constata que lo propio de la filosofía moderna, esta vez desde el cogito cartesiano que rechaza las autoridades del saber hasta el *sapere aude* kantiano, consiste sin duda en la reactivación de la estructura *parresiástica*. Ese puente tendido entre la filosofía antigua y la filosofía moderna puede dar acceso en Foucault a una nueva forma de abordar filosóficamente la subjetividad en Occidente.

Así las cosas, en el 82 se trataban de describir la *parrhesía* en relación con la franqueza del maestro dispuesto a estremecer a su discípulo. Por ejemplo, tanto en Sócrates como en Séneca el objetivo es el mismo: transformar el *ethos* de aquél a quien se dirige. Por otra parte, en los cursos del 83 y 84 ya no se muestra la *parrhesía* en una relación individual, sino que se representa en una alocución en

11 En la primera clase Michel Foucault hace una reevaluación global de su trabajo y plantea tres momentos del mismo: veridicción, gubernamentalidad y subjetivación (Foucault, 2009, pp. 17-22). Refiriéndose al último rumbo que tomó su trabajo, a saber, “el eje de constitución del modo de ser del sujeto”, afirma que este desplazamiento, “consistió en el hecho de que, en vez de referirse a una teoría del sujeto, me pareció que había que procurar analizar las diferentes formas mediante las cuales el individuo se ve en la necesidad de constituirse como sujeto” (Foucault, 2009, p. 21). Tal afirmación, marca una vez más la diferencia entre “individuo” y “sujeto” en su pensamiento.

12 A falta de un resumen del curso de 1983, Frédéric Gros presenta la “situación del curso” donde contextualiza y al mismo tiempo muestra las coincidencias entre el tenor de los debates de la época y las posiciones teóricas defendidas por Michel Foucault en lo concerniente a la relación entre filosofía y política (Gros, 2009, p. 379-394). Debemos aceptar que nuestra deuda con este autor es grande en lo referente al tema de la *parrhesía* en el pensamiento de Foucault.

13 Foucault, Michel, “*Crítica y Aufklärung*” (traducción de Jorge Dávila). Foucault no asignará título alguno a su conferencia, sin embargo el título “¿Qué es la crítica?” fue colocado por la Sociedad para efectos de publicación. El texto original puede consultarse en: *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 84<sup>o</sup> année, N<sup>o</sup> 2, Avril-Juin 1990, pp. 35 - 63.

la plaza pública, que toma la forma de la palabra irónica y mayéutica de Sócrates o de la arenga brutal y desvergonzada del cínico. Todas esas formas de *parrhesía* (socrática, cínica, estoica, epicúrea) siguen siendo relativamente irreducibles a la relación política: en el curso de 1983, de Eurípides a Platón, Foucault estudia la *parrhesía* política<sup>14</sup>.

Ahora bien, después de contextualizar el curso quiero pasar a lo que nos incumbe, a saber, la relación entre el sujeto y la verdad que se da en el ejercicio de la *parrhesía*, y la forma en que esta se constituye en una práctica de libertad que al mismo tiempo promueve una nueva forma de subjetividad a partir de la modificación del *êthos*. Dos puntos neurálgicos nos abren camino.

Lo primero sería:

Solo hay *parrhesía* cuando hay libertad en la enunciación de la verdad, libertad del acto por el cual el sujeto dice la verdad, y libertad también de ese pacto mediante el cual el sujeto que habla se liga al enunciado y la anunciación de la verdad. En esa medida, en el corazón de la *parrhesía* no encontramos el estatuto social, institucional del sujeto, sino su coraje (Foucault, 2009b, p. 82).

Lo segundo es:

La *parrhesía* [...] es pues cierta manera de hablar. Más precisamente es una manera de decir la verdad [...] de tal manera que, por el hecho mismo de decirlo, abrimos, nos exponemos a un riesgo [...] la *parrhesía* es una manera de ligarnos a nosotros mismos en la forma de un acto valeroso. Es el libre coraje por el cual uno se liga a sí mismo en el acto de decir la verdad. E incluso es la ética del decir veraz, en su acto arriesgado y libre (Foucault, 2009b, p. 82).

Verdad, sujeto, libertad, ética, todos estos conceptos, transversales en nuestra investigación, se agrupan bajo el mismo ejercicio de la *parrhesía*. Tratando de restituir este concepto, “la *parrhesía* pone en juego la cuestión filosófica fundamental:

---

14 “[E]sa *parrhesía* política comprende dos grandes formas históricas; la de una palabra dirigida, en la asamblea, al conjunto de ciudadanos por un individuo deseoso de imponer su concepción del interés general (*parrhesía* democrática), y la de una palabra privada que el filósofo destina al alma de un príncipe para incitarlo a dirigirse bien así mismo y hacerle oír lo que los aduladores le ocultan (*parrhesía* autocrática)” (Gros, 2009, p. 384).

nada menos que el lazo que se establece entre la libertad y la verdad” (Foucault, 2009b, p. 83). Foucault afirma que el análisis de la *parrhesía* debe desarrollarse en el marco de esta cuestión, aclarando que en el análisis del decir la verdad no se trata de un análisis gramatical o un señalamiento en forma de un enunciado performativo. El método de abordar la *parrhesía* se aleja de la pragmática del discurso. Lo que propone el pensador francés es un análisis,

Que hace que el acontecimiento del enunciado afecte el modo de ser del sujeto, o que al producir el acontecimiento del enunciado el sujeto modifique, afirme o, en todo caso, determine y precise cuál es su modo de ser en cuanto habla (Foucault, 2009b, p. 84).

A partir de este análisis se caracterizan otro tipo de hechos muy diferentes a los de la pragmática y a los que sería conveniente llamarlos como “dramática” del discurso, cuya definición es “el análisis de los hechos discursivos que muestran de qué manera el acontecimiento mismo de la enunciación puede afectar el ser del enunciador” (Foucault, 2009b, p. 84).

Ahora bien, en la intención del curso de 1983 de vincular “el gobierno de sí y el gobierno de los otros” se encuentra en medio la *parrhesía* en el sentido político. Dice Foucault:

Me parece que la *parrhesía* es en cierta manera una palabra, que está arriba, por encima del estatus de ciudadano, diferente del ejercicio liso y llano del poder. Es una palabra que ejercerá el poder en el marco de la ciudad, pero, claro, en condiciones no tiránicas, es decir, con libertad para las demás palabras, la libertad de aquellos que también quieren y pueden alcanzar el primer rango de esa suerte de juego agonístico que caracteriza la vida política en Grecia, y sobre todo en Atenas (Foucault, 2009b, p. 122).

La *parrhesía* en este contexto sería la palabra que persuade a quienes se le manda y que, en un juego *agonístico*, deja la libertad a los otros para que puedan mandar; una especie de contrato *parresiástico*. Dicho de otro modo: “hacer actuar el *logos* en la *polis* [...] hacer actuar esa palabra verdadera, racional, agonística, la palabra de discusión en el campo de la *polis*: en eso consiste la *parrhesía* [política]” (Foucault, 2009b, p. 122). El ejemplo más claro lo constituye Sócrates, que en las calles de Atenas, al negarse sistemáticamente a participar en la asamblea y dirigirse al pueblo, habla el lenguaje de todo el mundo y de todos los días,

Con el objeto de poder ocuparse de sí mismo rechazando de manera visible y manifiesta las injusticias que le pueden infligir, pero también incitando a los otros, interrogándolos con desenvoltura [a fin de] ocuparse de ellos para mostrarles que, como no saben nada, deberán ocuparse de sí mismos (Foucault, 2009b, p. 356)<sup>15</sup>.

En el segundo semestre de 1983, Michel Foucault viaja a Estados Unidos<sup>16</sup> y ofrece una serie de conferencias en Berkeley, California, sobre el concepto de *parrhesía*, editadas hace poco bajo el título *Discurso y verdad en la antigua Grecia o Coraje y verdad*. En estas conferencias, Foucault dedica gran tiempo a la relación entre la *parrhesía* y el cuidado de sí. Para el pensador francés la *parrhesía* constituye un concepto central en el pensamiento moral y político greco romano, a partir del cual se puede trazar una historia de la filosofía clásica. Igualmente, como forma de veridicción, la *parresía* tuvo que competir con otras existentes en la época como la profecía, la sabiduría o la técnica. Así las cosas, su intención fue mostrar cómo la *parresía* llega a ser el nexo entre el cuidado de sí y el cuidado de los otros, entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros. En otros términos, “la frontera en que vienen a coincidir ética y política” (Gabilondo, 2004, p. 23).

Asimismo, la *parresía* encuentra relación con la lectura y la escritura, al ser una técnica, un ejercicio de subjetivación del discurso verdadero, donde se lucha por una relación íntima entre el sujeto y la verdad y así, se llevaría a cabo una *askecís* que suscitaría una *práctica de libertad*. Constantemente, Foucault recuerda que los latinos traducen *parresía* por *libertas*. Efectivamente, la cuestión que está en juego es la libertad; la libertad de quien habla, que al hacerlo transforma su modo de ser (*êthos*) y puede llegar a transformar el modo de ser de los otros. Es ahí, precisamente, donde Foucault llega con fuerza, al final de esta serie de conferencias, a la figura de Sócrates como el *parresíastés* por excelencia. Se trata, en el caso de Sócrates, de una *parresía* filosófica vinculada al cuidado de sí (*epiméleia heautoû*), diferenciándose de la evolución que ha tenido la palabra *parresía* en relación (o

15 Michel Foucault hace una clara diferencia entre la *parrhesía* filosófica y la *parrhesía* política (Foucault, 2009, pp. 356-357). Resulta interesante ver cómo Foucault en el curso del 83 –al final de su pensamiento– plantea “lo real” de la filosofía. Mediante ese término el pensador francés trata de mostrar aquello con lo cual la filosofía debe enfrentarse para dar pruebas de su verdad propia y asimismo encontrar una confrontación activa con el poder; es un camino por recorrer (Foucault, 2009, pp. 249-251).

16 Foucault veía en los Estados Unidos una especie de “escapatoria” a las instituciones francesas (Eribon, 1992, pp. 383-398).

contra) la retórica y la *parresía* política (Véase Foucault, 2004, pp. 47-52; Abraham, 2003, pp. 273-276). Antes de ello, Foucault expone ciertas características que la *parresía* debe cumplir, como son la franqueza, la verdad, el peligro, la crítica y el deber. El pensador francés lo resume así:

La *parresía* es una forma de actividad verbal en la que el hablante tiene una relación específica con la verdad a través de la franqueza, una cierta relación con su propia vida a través del peligro, un cierto tipo de relación consigo mismo y con los otros a partir de la crítica (autocrítica y crítica de los otros), una relación específica con la ley moral a través de la libertad y el deber (Foucault, 2004, p. 46; Abraham, 2003, p. 272).

En este contexto, el *logos* cobra toda una dimensión práctica en el sentido en que el mismo “decir verdadero” del sujeto lo transfigura, le es posible ser de otro modo: “se produce entonces una suerte de extrañeza, casi una extranjería en la que el extranjero para sí mismo, el *parresíastés*, dice con libertad lo que ha de decirse. Para los otros resulta desconcertante y sin embargo resuena propio” (Gabilondo, 2004, p. 28). Así pues, si la verdad del sí mismo en estos ejercicios no es otra cosa que la relación del sí mismo con la verdad, entonces, ese decir veraz no es puramente teórico sino que hace parte de una “ascética del sí mismo”.

Siguiendo este interés, en el último curso dictado en el Colegio de Francia, Foucault retoma de nuevo el concepto de *parrhesía* con otro horizonte, ya no tanto filosófico-político, sino filosófico-ético. Desde un principio vuelve a trazar las líneas de su método haciendo una mirada retrospectiva del abordaje que ha dado al concepto de *parrhesía*. Afirma de nuevo como a partir del examen hecho al tema de la *parrhesía* puede verse el entrelazamiento del análisis de los modos de veridicción, el estudio de las técnicas de gubernamentalidad y el señalamiento de las formas de prácticas de sí (Foucault, 2010, p. 27). La dimensión de este curso es enorme –tanto en volumen como en conceptos– sin embargo, haremos énfasis en las ideas principales que nos permiten seguir el hilo de la lectura propuesta al concepto de *parrhesía*. Lo primero tiene que ver con el estudio que emprende Foucault de algo que llama “formas aletúrgicas”, que sería, en el contexto del análisis de la *parrhesía*, “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (Foucault, 2010, p. 27)<sup>17</sup>. No se trata entonces del discurso en el

17 Aparece una primera definición de *aleturgia* en la clase del 23 de enero de 1980 en el curso en el Colegio de Francia: “Al forjar a partir de *alethurges* la palabra ficticia *alethorgia*,

cual pudo decirse la verdad sobre el sujeto, sino del discurso de verdad que el sujeto está en condiciones y es capaz de decir sobre sí mismo como una forma de transformar su *êthos*.

Parece pues, que el curso de 1984 fuese una especie de autobiografía del pensador francés. El análisis de la *parrhesía* coincide con su mismo trabajo filosófico hecho hasta el momento:

En eso consiste el discurso y la actitud *parresiásticos* en filosofía: el discurso de la irreductibilidad de la verdad, el poder y el *ethos*, y, al mismo tiempo, el discurso de su necesaria relación, de la imposibilidad en que nos encontramos de pensar la verdad (la *alétheia*), el poder (la *politeia*) y el *ethos* sin relación esencial, fundamental entre ellos (Foucault, 2010, p. 86)<sup>18</sup>.

El decir de Foucault merece toda la atención; se trata, de alguna forma, de tomar él mismo el lugar de su objeto de estudio o, dicho de otro modo, intentar ser él mismo un *parresiastés*. Miremos por ejemplo la lectura que se hace en este curso del 84 de la *parresía* a partir de los cínicos, a quienes se les reconoce por ese hablar franco, sus ataques verbales, virulentos y sus arengas violentas (Foucault, 2010, pp. 169-189). Esta temática de los cínicos hace que surja algo casi totalmente inadvertido por la historia de la filosofía, a saber, lo elemental: “aparece lo elemental como un extracto de la necesidad absoluta tras un proceso de reducción ascética [...] los cínicos rastrean, en la maleza de las convenciones y los artificios

---

podríamos llamar “*aleturgia*” [manifestación de verdad] al conjunto de los procedimientos posibles, verbales o no, mediante los cuales se saca a la luz lo que se plantea como verdadero, en oposición a lo falso, a lo oculto, a lo indecible, a lo imprevisible, al olvido. Podríamos denominar “*aleturgia*” a ese conjunto de procedimientos y decir que no hay ejercicio del poder sin algo que se asemeje a ella” (Foucault, *Du gouvernement des vivants* (curso inédito), citado por Gros, 2010, p. 19, nota 3).

- 18 Nos resulta inquietante que Schmid, a pesar de llevar a cabo una búsqueda de una nueva fundamentación de la ética en Foucault, se refiera pocas veces al concepto de *parrhesía* para llevar a cabo su argumento. Una de esas pocas referencias la encontramos en este punto. Leemos: “emprender la investigación del concepto de *parresía* implica descubrir tres campos de análisis entrecruzados: el análisis de los modos de la decir la verdad, el estudio de las técnicas de “gobierno”, y el redescubrimiento de las formas de las prácticas de sí –en suma, las estructuras de saber, las relaciones de poder y los tipos de constitución de sujeto. Es decir, tres ejes que forman una *alétheia* (producción de la verdad), una *politeia* (ejercicio del poder) y un *êthos* (formación de la moral)” (Schmid, 2002, p. 60).

mundanos, lo elemental, aquello que, en el carácter concreto de la existencia resiste absolutamente (Gros, 2010, pp. 361-362). De esta forma, la *parresia* le permite al pensador francés vincular ese cuidado de sí con el cuidado de los otros, y a partir de los cínicos esos juegos entre “otro vida/vida otra”, “otro mundo/mundo otro” (Foucault, 2010, pp. 281-302), una filosofía de la alteridad que le permite pensar el mismo concepto de verdad. Tal es la idea que se manifiesta claramente en las últimas líneas del manuscrito para el curso de 1984 y que no pudo pronunciar debido a su precipitada muerte. Cito a Foucault:

Para terminar, quiero insistir en esto; no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo: solo puede haber verdad en la forma de otro mundo y vida otra (Foucault, 2010, p. 350. En la nota).

## Conclusión

Michel Foucault... ¿es un *parresíastés*? Es la pregunta que podríamos hacernos en este punto. Tratar de responderla implica llevar a cabo un análisis que supera los límites de esta presentación. Reconocemos que no somos los únicos que hemos planteado esta cuestión. Por ejemplo, en el libro de Tomás Abraham titulado *El último Foucault*, aparecen una serie de ensayos que amplían el tema, en particular el de Felisa Santos (2003). Sin embargo, consideramos que este análisis se debe ampliar mucho más. No por el hecho de que la *parresia* sea el último tema que abordó Foucault en sus cursos nos da pie a presentarlo como “el último Foucault”, como si dijéramos “aquí está el último escalón de su pensamiento, la figura que hacía falta para llenar el rompecabezas”... más bien, ¿por qué no preguntarnos por la relación que puede existir entre el silencio de Foucault y el tema de la *parresia*? ¿Qué relación puede tener tal concepto con la misma forma en que abordaba sus entrevistas? ¿Cuál ha sido la razón para querer problematizar el decir lo verdadero?, en últimas ¿cómo comprender la rareza de este concepto en relación con su pensamiento?

Lo cierto es que el abordaje que Michel Foucault lleva a cabo del término *parresía*, de su historia, de sus diversas manifestaciones en la antigüedad, no solo prueba su interés por esa forma de relación entre ética y política, sino que

constituye un reflejo de lo que había sido su vida y su pensamiento, su actividad pública y su dedicación a la filosofía<sup>19</sup>.

Retomemos. En la tradición filosófica del gobierno de sí, existen unas prácticas de sí o ejercicios espirituales en los cuales el sujeto se relaciona con su verdad, de tal forma que se produce una modificación de su modo de ser (*êthos*), lo cual puede entenderse como una práctica de libertad en el sentido de una transformación posible sobre sí mismo. Al mismo tiempo, tales prácticas de libertad llevan a configurar unas nuevas formas de subjetividad que permiten, por un lado, abordar el estudio de la historia de la subjetividad en Occidente desmarcándose de la primacía del sujeto y, por otro lado, permitiendo proponer una nueva forma de relacionarse consigo mismo que está en el terreno de la ética. El interés de Michel Foucault por estos temas lo llevó a preguntarse por el lugar que puede tener la *espiritualidad* en nuestros tiempos, encontrado en el psicoanálisis el eco de una palabra que parecía muerta.

## Referencias

- Abraham, T. (2003). *El último Foucault*. Buenos Aires, Argentina: Sudamericana.
- Birman, J. (2007). *Foucault y el psicoanálisis* (A. Falcón, Trad.). Buenos Aires, Argentina: Nueva Visión.
- Borges, J. (1960). Del culto de los libros. En *Otras inquisiciones* (157-163). Buenos Aires: Emecé.
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*. Chicago: Chicago University Press.
- Eribon, D. (1992). *Michel Foucault* (T. Kauf, Trad.). Barcelona: Anagrama.
- Foucault, M. (1985). *Saber y Verdad* (F. Álvarez-Uría y J. Varela, Comps). Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (1990). Del buen uso de la libertad. (J. J. Utrilla, Trad.). En *Historia de la locura en la época clásica. Vol. II* (pp. 140- 170). México: FCE.
- Foucault, M. (1991a). *Sujeto y poder*. Bogotá: Carpe Diem.

---

19 Si se piensa en la misma enfermedad que padecía por entonces Foucault, llama la atención la lectura que hacía de la figura de Sócrates. Impresiona ver las referencias constantes a la forma en que Sócrates se relaciona con su muerte, más precisamente al problema del miedo a morir (Foucault, 2010, pp. 87-100).

- Foucault, M. (1991b). *Enfermedad mental y personalidad* (E. Kestelboim, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999a). Pensamiento del afuera (M. Morey, Trad.). En *Michel Foucault. Entre filosofía y literatura. Obras esenciales. Vol. I* (pp. 297-319). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999b). Subjetividad y verdad. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III*, (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 255-257). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999c). La escritura de sí. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 290-331). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999d). Estructuralismo y postestructuralismo. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad., y Ed.) (pp. 325-327). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999e). ¿Qué es la ilustración? En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad. y Ed.) (pp. 335-352). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999f). Las técnicas de sí. En *Michel Foucault. Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales. Vol. III* (Á. Gabilondo, Introd., Trad. y Ed.) (pp. 443-445). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2001a). “La pensée du dehors”, *Critique*, no 229, juin 1966. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 546-567). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001b). “Le jeu de Michel Foucault”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 206-221). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001c). “Entretien avec Michel Foucault”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 861-863). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001d). 304. “Subjectivité et vérité”. *Annuaire du Collège de France, 81e année, Histoire de systèmes de pensée, année 1980-1981*. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 385-1032). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001e). 306. “Le sujet et le pouvoir” (F. Durand-Bogaert, Trad.). En Dreyfus, H. y Rabinow, P. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (pp. 208-226).
- Foucault, M. (2001f). “À propos de la généalogie de l'éthique: un aperçu du travail en cours”. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1222-1236). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001g). “L'écriture de soi”, *Corps écrit*, no 5: L'Autoportrait, février 1983. En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1237-1248). Paris: Gallimard.

- Foucault, M. (2001h). "Structuralism and Post-Structuralism". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1268-1270). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001i). "Qu'est-ce que les Lumières?". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1381-1396). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001j). "Les techniques de soi". En *Dits et écrits II, 1976-1988* (pp. 1602-1631). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2002). *La hermenéutica del sujeto (L'herméneutique de sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982)*. (pp. 45-391). México: FCE.
- Foucault, M. (2003a). Cómo nace un libro-experiencia. En *El yo minimalista y otras conversaciones*, (G. Staps, Trad.) (pp. 09-11). Buenos Aires: La Marca.
- Foucault, M. (2003b). Del yo clásico al sujeto moderno. En *El yo minimalista y otras conversaciones* (G. Staps, Trad.) (pp. 70-85). Buenos Aires: La Marca.
- Foucault, M. (2004). *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (F. Fuentes Mejía, Trad.). (pp. 36-37). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres* (M. Soler, Trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009a). *Historia de la sexualidad 3. La inquietud de sí* (T. Segovia, Trad.). México: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2009b). *El gobierno de sí y de los otros (Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France. 1982-1982)* (H. Pons, Trad.). (pp. 17-356). México: FCE.
- Foucault, M. (2010). *El coraje de la verdad (Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France. 1983-1984)* (H. Pons, Trad.). México: FCE.
- Gabilondo, Á. (2004). Introducción. En Foucault, M. *Discurso y verdad en la antigua Grecia* (pp. 23-28). Barcelona: Paidós.
- Gros, F. (2002). Situación del curso. En Foucault, M. *Hermenéutica del sujeto* (pp. 486-487). México: FCE.
- Gros, F. (2009). Situación del curso. En Foucault, M. *El gobierno de sí y de los otros* (pp. 379-394). México: FCE.
- Gros, F. (2010). Situación del curso. En Foucault, M. *El coraje de la verdad* (pp. 09). México: FCE.
- Hadot, P. (2006). *Ejercicios espirituales y filosofía antigua* (J. Palacio, Trad.). Madrid: Siruela.
- Lacan, J. (2003). El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. En *Escritos I* (T. Segovia, Trad.) (pp. 187-203). México: Siglo XXI.
- Sampson, A. (1997). La lectura y cuidado de sí. *Revista Universidad del Valle*, 16, 4-16.
- Santos, F. (2003). El riesgo de pensar. En Abraham, T. *El último Foucault*. (pp.). Buenos Aires: Sudamericana.

- Schmid, W. (2002). *En busca de un arte de vivir. La pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault* (G. Cano, Trad.). Valencia: Pre-textos.
- Veyne, P. (1984). *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia* (J. Aguilar, Trad.). Madrid: Alianza Editorial.