

Actitud, crítica, ruptura: La reconfiguración de la esfera de lo público en la reflexión de Foucault sobre la *parrhesía* como modo del decir veraz

Carlos Manrique¹

Universidad de los Andes

I. Preguntas y énfasis preliminares

En el esfuerzo por re-pensar la relación entre la ética (¿cómo vivir?), y la política (¿cómo modular y reconfigurar el ser unos con(tra) otros en el espacio/tiempo del mundo, y de la historia?), por fuera de los esquemas conceptuales del liberalismo político y del marxismo, Foucault elabora en sus últimos dos cursos, en particular, y en general, en la etapa así llamada tardía de su pensamiento, una serie de importantes preguntas. Por ejemplo: ¿Puede la ética repensarse *hoy*, ya no como la conformidad a un código moral, institucional o jurídico-estatal tendiente a garantizar la convivencia social a través de la regulación y la normalización de la conducta humana, sino más bien como una instancia en cuya inflexión, en cuyo registro, puedan los sujetos transformarse a sí mismos de maneras creativas en otras formas de vida singulares, y quizás inéditas? O, ¿Puede la configuración de sujetos éticos repensarse, no ya como la condición y el efecto de la constitución de un Estado, o de un orden normativo-institucional tenido en común que regule la vida de los individuos y de las poblaciones, sino más bien como un espacio de crítica y de resistencia frente a las técnicas de poder que se ejercen en las sociedades modernas, técnicas que se distinguen, entre otras cosas, por producir cierto de tipo de “sujetos”, por hacernos ser, desear, sentir y relacionarnos con nosotros mismos y con los otros de cierto modo, y por asignarnos ciertos lugares de experiencia y de enunciación, y no otros? ¿Y puede, acaso, un volver a pensar la ética

¹ Beneficiario de Colfuturo 2003

orientado en la dirección de este otro camino insinuado en tales preguntas, ofrecernos algunos atisbos para delinear, hoy, los contornos de un cierto tipo de acción política que no sea ni la gestión gubernamental, ni el reformismo legislador, ni tampoco la “crítica” o la “manifestación” en el espacio deliberativo de una razón y un sentido “compartidos” y presuntamente “público”, espacio en el que esta “crítica” queda reducida tan fácilmente a volverse un mero instrumento de perfeccionamiento de un orden normativo y normalizador (sea éste jurídico, sea administrativo, sea económico, o sea las tres cosas a la vez), y en el que lo “público” queda reducido a ser el espacio de aparición *en* este, y *para* este, orden normativo? Una esfera de “lo público” (en un sentido restringido) que parecería entonces afianzar, y a la vez disimular bajo su aura de legitimidad e imparcialidad, los mecanismos de exclusión y las violencias sutiles que sostienen tal orden; y que, además, no puede dar cuenta del desfase que se da entre, por un lado, el carácter presuntamente “público” instituido por ese espacio de un cierto tener-en-común el sentido y la norma, ese espacio semántico y normativo que tiene unos efectos políticos característicos, y, por otro lado, el carácter público (en *otro* sentido) de un mundo tenido en común en el que igual aparecen y se manifiestan, de una manera o de otra, cuerpos que, en el orden del primer sentido de “lo público”, no tienen acceso al sentido y están fuera de la norma. Esos cuerpos... (monstruosos, ininteligibles, anormales, amenazantes, incomprensibles, esos cuerpos a veces llamados, por ejemplo, “desechables”)... esos cuerpos que se manifiestan y se hacen públicos en la escenografía sensible de un mundo compartido, en su espacio/tiempo, pero sin ser aceptados como “públicos”, y cuyo carácter público la esfera normativa y semánticamente fundada de lo “público” sólo puede excluir, y denegar. ¿Se puede, entonces, pensar la esfera de lo público de otro modo, y con otros efectos políticos?²

² La formulación de estas preguntas y el intento por desarrollar una lectura de algunos textos de Foucault

En fin, sabemos que éstas son preguntas que ocuparon, unas más explícitamente que otras, el trabajo y el esfuerzo intelectual de Michel Foucault, especialmente en la última etapa de su pensamiento, en la que la pregunta por la “ética” se vuelve un tema explícito. Este texto busca explorar hasta qué punto, y cómo, algunas de las reflexiones desarrolladas por Foucault en la trayectoria de sus dos últimos cursos dictados en el estrado del *Collège de France* en 1983 y 1984 (Foucault, 2009a y 2010), alrededor de una cierta práctica del *decir veraz* al que se le daba el nombre de “*parrhesía*” en el contexto de la Grecia antigua, nos puede permitir abordar estas preguntas. En particular, siendo la “*parrhesía*” tal y como Foucault la conceptualiza y la piensa en estos cursos, al rastrearla en una variedad de fuentes textuales (el *Ión* de Eurípides, los diálogos platónicos, los discursos de Solón, y los testimonios de Diógenes Laercio sobre la escuela de los filósofos cínicos), una práctica a la vez ética, pues implica una cierta relación cultivada del sujeto consigo mismo, y política, pues implica la movilización de unos ciertos efectos en el espacio del ser unos con y contra otros, me interesa destacar cómo la atención que le presta Foucault a esta peculiar práctica o ejercicio del lenguaje en algunas de sus instancias y, especialmente, en el caso de la *parrhesía* cínica, nos puede dar una serie de indicios para repensar una reconfiguración de la esfera de lo público como lugar de ruptura y de crítica con respecto al orden normativo (al orden modulado por un tener en común el sentido y la norma). Una re-configuración de la esfera de lo público, justamente, como el lugar de un *contra*-sentido y una *contra*-norma, en el que el “contra” indica una actitud a la vez ética y política desplegada en una cierta práctica, en una cierta puesta en escena del lenguaje: el decir veraz de la *parrhesía* cínica.

provocada por ellas, debe buena parte de su impulso, y en algunos casos, de su formulación, al trabajo realizado en el marco del grupo de investigación “Poder, Subjetividad y Lenguaje” en la Universidad de los Andes. Por ello, quisiera agradecer acá a la Profesora Laura Quintana y a los estudiantes que han participado activamente en este grupo.

Pero para llegar allá, es necesario primero hacer una serie de precisiones, o mejor, marcar ciertos quiebres del énfasis de la lectura de algunos momentos de estos dos últimos cursos de Foucault, para luego, con miras a éstos, delinear la trayectoria de esta lectura: *en primer lugar*, enfatizar el lugar que ocupa la lectura que Foucault realiza del texto de Kant *Was ist Aufklärung?*, a manera de exergo del curso de 1983; *segundo*, enfatizar cómo la pregunta por el decir veraz de la *pharresía* explorada por Foucault en estos dos últimos cursos, marca un giro, o quizás un retorno a lo político, en su investigación sobre la ética del cuidado de sí en los textos clásicos de Grecia y Roma; y *tercero*, enfatizar de qué manera la reflexión sobre la *parrhesía* cínica acentúa o perfila con mayor fuerza, ciertos rasgos de la reflexión sobre la gubernamentalidad entendida en un sentido amplio como el “contacto” entre las tecnologías de poder y las tecnologías del yo . Rasgos que nuestra lectura buscará destacar, para plantear una serie de preguntas sugestivas sobre la relación entre la práctica o el ejercicio del lenguaje, la configuración del sujeto ético, y la inflexión del ser-en-común, del ser unos con(tra) otros, que estos análisis de Foucault dejan abiertas.

Tal y como el mismo Foucault lo señala, su reflexión sobre la concepción Kantiana de la Ilustración (la *Aufklärung*) que introduce el curso del 83, a manera de “exergo”, se da en el contexto de una serie de inquietudes que atraviesan, por distintos recorridos, la última etapa de la trayectoria de su pensamiento en torno al problema de la *gubernamentalidad*, esa instancia donde, en palabras del propio Foucault, se da un “contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las tecnologías [del yo] referidas a uno mismo” (Foucault 1990, 49). Esas inquietudes se orientan, entonces, por la pregunta acerca de cómo repensar la ética, el ejercicio de ciertas prácticas a través de las que el sujeto se constituye y transforma su relación consigo mismo y con los otros, como una esfera de reconfiguración de lo político, de modificación o reconducción de

las relaciones de fuerza y de poder que configuran un cierto tipo de vínculo social, unos ciertos modos del ser en común, y que los configuran a través de una serie de técnicas de gobierno ejercidas sobre la conducta de los individuos y el control de las poblaciones.

Bien sabemos que todo el trabajo de la ética del “cuidado de sí” que Foucault rastrea en sus meticulosas lecturas de los clásicos de la literatura griega y latina, está orientado por esta pregunta, y bien sabemos también que, no obstante, esta ética del “cuidado de sí” en la antigüedad que Foucault estudia con exhaustivo detalle, justamente *no* tenía en su contexto histórico, en su mayor parte, este efecto político de reconfiguración o retroversión de los juegos y las relaciones de poder, puesto que se daba casi siempre en una relación de continuidad y de confirmación de un código moral, unas relaciones jerárquicas, y unas instituciones social y culturalmente dominantes. En consecuencia esa intersección entre lo ético y lo político que Foucault está queriendo articular parece verse, por momentos, arrojada en un impase. Por un lado, un análisis de los mecanismos de poder en las sociedades modernas que enfatiza el modo como éstos operan constituyendo a los sujetos de cierta manera (su deseo, su corporalidad, su identidad), y de esta forma ejerciendo un cierto tipo de gobierno sobre su conducta. Un análisis que, en consecuencia, muestra cómo la reconfiguración de estas relaciones de poder y la lucha por la transformación de las mismas implica una transformación del sujeto, de su relación consigo mismo y con los otros, pero que no ofrece muchas pistas acerca de cómo pueda esta transformación llevarse a cabo³. Por otro lado, el estudio de una ética del “cuidado de sí” en la antigüedad que describe con gran detalle una multiplicidad de prácticas de auto-transformación (dietéticas, atléticas, eróticas,

³ Hay dos excepciones notables en donde Foucault moviliza nociones como las de “cultivo de sí”, “prácticas de sí”, o “prácticas de libertad”, en el análisis de fenómenos históricos y culturales contemporáneos a su trabajo. Su reflexión sobre la Revolución Iraní de 1979 (Foucault, 1999a), y su reflexión sobre los movimientos gay en San Francisco y su activismo político (Foucault, 1999b).

intelectuales, lingüísticas), pero prácticas que se dan en un contexto histórico no solo totalmente distinto al de las formas modernas de la *gubernamentalidad*, sino en un contexto en el que éstas prácticas lejos de transformar el orden social en el que se efectúan, están orientadas por unos ciertos códigos morales cultural y políticamente dominantes, y enmarcadas en unas instituciones sociales, que afianzan y preservan ese orden. Por un lado, entonces, una descripción exhaustiva de unas tecnologías de poder modernas que no dan mayores indicios acerca de qué tipos de tecnologías del yo podrían subvertirlas, dislocarlas, interrumpirlas. Por otro lado, una descripción exhaustiva de unas tecnologías del yo antiguas que lejos de transformar la esfera política del ser-en-común en su contexto histórico específico, parecen darse siempre en una relación de identificación con los códigos moral, cultural e institucionalmente dominantes que, en parte, mantienen el orden en esa esfera⁴.

Es por ello que quisiera, en segundo término, resaltar cómo parece ser que es en estos dos últimos cursos del 83 y el 84 donde Foucault hace quizás uno de sus esfuerzos más provocativos y sugestivos por anudar estas dos líneas aparentemente dispares, divergentes, y un tanto desfasadas, de la última etapa de su trabajo intelectual. Por un lado el análisis de la *gubernamentalidad* como la tecnología de poder en la que se inscriben el surgimiento y el desarrollo de los Estados modernos europeos, y el tipo de

⁴ En varias ocasiones Foucault resalta este rasgo políticamente problemático de las prácticas éticas del cuidado de sí en la antigüedad, a las que estudia, no obstante, con detalle exhaustivo: en la entrevista titulada “El retorno de la moral” (1999, 381-391), a la pregunta de si encuentra “admirables” a los griegos que ha estudiado desde el punto de vista de una ética como “estética de la existencia”, Foucault responde: “No”; y acto seguido añade que su lectura de estos textos de la antigüedad griega y latina “chocaron en seguida contra lo que me parece ser el punto de contradicción de la moral antigua: entre, por una parte, esa búsqueda obstinada de cierto estilo de existencia y, por otra, el esfuerzo de hacerla común a todos”; por ello, dice, “toda la antigüedad me parece que ha sido un profundo error” (Foucault 1999, 83). Más adelante, en esta misma entrevista, y en la misma línea de la anterior expresión de reserva frente a la ética de los antiguos, Foucault sostiene que allí se vislumbra también, una búsqueda que le parece “catastrófica”, “la búsqueda de una forma de moral que fuera aceptable por todo el mundo –en el sentido de que todos deberían someterse a ella” (Foucault 1999, 391). Por ello, las prácticas ético-políticas de los cínicos, adquirirán, como veremos más adelante, tanta importancia para Foucault, pues allí se pone en juego una “*contra-ética*”, unas prácticas de sí, una ascesis, en contra del “ethos” dominante en la cultura griega.

gobierno sobre la vida de los individuos y las poblaciones que se produce y afianza allí en unos complejos procesos históricos de emergencia y desarrollo; y por otro lado, el estudio de la ética del cuidado de sí en la antigüedad⁵. La intersección entre la pregunta ética y la cuestión política se da en estos dos últimos cursos en la reflexión sobre una cierta práctica discursiva, un cierto ejercicio del lenguaje que es simultáneamente ético y político, puesto que al modificar la relación del sujeto consigo mismo (el gobierno de sí), modifica a la vez las relaciones de poder que sujetan a ese sujeto de cierta manera en la esfera de lo político, la esfera del ser-en-común, y de las relaciones de poder que la constituyen y lo atraviesan (el gobierno de los otros). Tal y como Foucault la piensa, esta modificación se da en la inflexión de una cierta relación con una cierta alteridad, y esto lo enfatizaremos a lo largo de este texto. En cualquier caso, el opúsculo de Kant sobre la “Ilustración” no sólo formula y aborda este problema de la relación entre la ética y lo político pensado así, en términos “bastante precisos”, dice Foucault, sino que lo aborda de una manera de la cual él dice hallarse cercano (Foucault 2009a, 23 ; 2008, 8). Y es por tal razón que introduce un curso que se desarrollará como el estudio de un

⁵ En la primera clase del curso de 1983 (Clase del 5 de Enero), Foucault afirma que el propósito de este curso es el de retomar algunos temas que, aunque se habían mencionado en sus trabajos anteriores, se habían pasado por alto. Y menciona dos de estos temas: la *parrhesía* como una cierta práctica discursiva con la que se había ya encontrado en los análisis sobre la ética del cuidado de sí en la *Hermenéutica del sujeto*; y, por otro lado, “también querría retomar las cosas que dije, creo que hace dos o tres años, acerca del arte de gobernar en el siglo XVI” (2009a, 23; 2008, 8). Que Foucault busca, pues, retomar conjuntamente estas dos líneas de investigación parece ser claro en esta declaración de intenciones. Más adelante, al comienzo de la tercera sección de este artículo y refiriéndome a las clases introductorias del curso de 1984, describiré con un poco más de detalle cómo es que Foucault podría anudarlas en estos dos últimos cursos. La tentativa, sin embargo, suscita en principio quizás más preguntas de las que esclarece, entre otras, ¿que relevancia ético-política pueden tener en el contexto histórico de las formas modernas de gobierno, los análisis de ciertas prácticas discursivas y éticas de la antigüedad griega (sobre las que se reflexiona en torno al motivo de la *parrhesía*)? El mismo Foucault es consciente del carácter tentativo y experimental de sus reflexiones en este punto: “No sé con exactitud qué voy a hacer, pero me gustaría tomar esos dossiers que han quedado abiertos [se refiere al tema de la *parrhesía* en la ética del cuidado de sí, y a la cuestión de la *gubernamentalidad* trabajado años atrás en *Seguridad, Territorio y Población*]. Digo “dossiers”, un término muy solemne, tratándose de estas pistas que crucé y atravesé en parte y que dejé mal dibujadas, a un lado” (Foucault 2009a, 23; 2008, 8). El carácter reconocidamente experimental y tentativo del esfuerzo por anudar estas dos líneas de investigación, no nos debe disuadir de intentar seguir los rastros de lo que está en juego allí, para Foucault, en términos de la posibilidad de repensar la relación entre la ética y la política *hoy*, en la dirección de una “ontología del presente” (Foucault 2009a, 39; 2008, 22) que “nos” ayude a entender el campo históricamente determinado de “nuestras” experiencias, y sobre todo, las posibilidades de poner en ejercicio otros tipos de experiencia aún posibles (más adelante en la exposición se esclarecerá por qué insisto en marcar este “nosotros” entre comillas).

cierto tipo de práctica discursiva en el mundo de la Grecia antigua, la *parrhesía*, un cierto modo del decir veraz, que aparece en una diversidad de textos que Foucault examinará con detalle, con un comentario detallado de este opúsculo de Kant inscrito en un contexto histórico y cultural absolutamente dispar al del material del cual se ocupará el curso.

Lo cual indica también que esta pregunta por el ejercicio de esta práctica discursiva en la Grecia antigua, la *parrhesía*, no está desligada para Foucault de la pregunta por una genealogía de la “actitud crítica” en la modernidad europea, pregunta que es la que lo lleva ya en 1978 a hacer referencia al opúsculo de Kant en una breve comunicación titulada *¿Qué es la crítica?*. Pregunta por la procedencia y el devenir histórico de la “actitud crítica” en la modernidad europea que es, a su vez, una pregunta crucial para Foucault en el intento de hacer una “ontología del presente”, de la cual este breve opúsculo de Kant nos habría dado ya un claro ejemplo:

Esta otra tradición crítica no se plantea la pregunta por las condiciones bajo las cuales un conocimiento verdadero es posible. Es una tradición que se plantea la pregunta: ¿que es lo que hay en la actualidad? ¿cuál es el campo actual de nuestras experiencias? ¿Cuál es el campo actual de las experiencias posibles? Ya no se trata acá de una analítica de la verdad, se trataría de aquello que uno podría llamar una ontología del presente, una ontología de la actualidad, una ontología de la modernidad, una ontología de nosotros mismos. (Foucault 2009a, 39 ; 2008, 22)⁶

El proyecto de hacer una “historia del presente” ya no consiste, pues, solamente en el proyecto de determinar y especificar las condiciones de emergencia históricas de los mecanismos de poder que *nos* sujetan y *nos* hacen ser lo que somos para ser gobernados mejor; sino que, también, implica ahora especificar las condiciones de emergencia y del

⁶ En este y en otros casos las traducciones de los textos de Foucault referenciadas en la bibliografía, han sido ligeramente modificadas.

devenir históricos de aquellas actitudes y prácticas críticas en virtud de las cuales algunos sujetos se han dado a la tarea de *no* ser lo que ciertas formas de gobierno les imponían que fuesen, para no ser gobernados así. Y hacer esta otra genealogía de la actitud crítica en una historia determinada (en el caso de Foucault la historia de la modernidad europea, en el caso *nuestro*, otra historia), parece ser para Foucault una manera en la *podemos darnos* cuenta, no ya tanto de lo que somos, sino de lo que aún podemos ser. Del tipo de experiencias que aún *podemos* tener, producir, crear (e insisto en remarcar con comillas o en itálicas este “nosotros” por razones que se harán evidentes más adelante en la exposición).

Pero si es efectivamente allí, en esta reflexión sobre la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, entra la ética y lo político, desarrollada en estos dos últimos cursos alrededor de la reflexión sobre una práctica distintiva del lenguaje en el mundo de la Grecia antigua, la *párrresía*, una práctica que es ética en tanto que está estrechamente ligada a una práctica de sí y al ejercicio de una cierta forma de vida, y que es política en tanto que implica una relación con la alteridad del otro, de un cierto *otro* en la que se reconfigura el ser-en-común o la esfera de lo público, entonces pareciera que a partir de esta reflexión el pensamiento de Foucault pudiera hacerle frente a dos de las objeciones que frecuentemente se le han formulado. Primero, la objeción según la cual su concepción de la ética es cuestionable o insuficiente en la medida en que no puede dar cuenta de la relación con la alteridad, en el énfasis un tanto narcisista y egocéntrico de un sujeto que se modula y se estiliza en una cierta forma de vida. Y segundo, la objeción de que si pudiese (cosa ya cuestionable para algunos de estos críticos) en realidad establecerse una función política de esta ética del cuidado de sí tal y como Foucault la estudia (superando las enormes dificultades que surgen del anacronismo entre el contexto histórico donde Foucault estudia este tipo de praxis ética

y el contexto de las sociedades modernas cuyos mecanismos en el ejercicio del poder él mismo se ha esforzado, por otro lado, en describir como históricamente específicos), en todo caso sería aún muy cuestionable hasta qué punto se podría decir que estas prácticas de sí tengan, en efecto, un carácter “político”, pues no parecieran poder dar cuenta de la modificación o reconfiguración de la esfera del ser-en- común⁷. Objeciones a las cuales, pensamos, el esfuerzo de Foucault por anudar en estos dos últimos cursos lo ético y lo político podría estar en la posición de responder. Pues, como enfatizaremos, la *párrresía* o, en el caso de Kant, la “Ilustración”, entendidas como una cierta praxis distintiva del lenguaje, se modula en la relación con una cierta alteridad. Y es en esta relación en la que se efectuaría una reconfiguración de la esfera de lo público, del ser con(tra) otros.

Una vez marcados estos énfasis, delinee entonces la trayectoria de este texto. La lectura de algunos momentos de estos dos últimos cursos de Foucault, que quisiera desarrollar acá tiene tres momentos: primero, quiero prestar atención a la manera como Foucault enfatiza que en su texto sobre la *Ilustración*, Kant habría introducido en la reflexión filosófica un nuevo tipo de pregunta por el “presente histórico”. Una pregunta, que, enfatiza Foucault, es la pregunta por un “nosotros”, un “nosotros” que estaría no sólo históricamente, sino también *culturalmente* circunscrito. Allí me interesa destacar cómo surge entonces una pregunta acerca de qué podría significar la experiencia de la *Aufklärung* tal y como Foucault la piensa en su lectura de Kant, en un lugar, como el *nuestro*, en el que el nexo “cultural” con ese “nosotros” así circunscrito (la historia de las sociedades europeas modernas), está atravesado por profundas discontinuidades. Y

⁷ La primera de estas objeciones puede uno encontrarla recientemente formulada por Johanna Oksala en su texto *Foucault's concept of freedom* (2005). La segunda, aunque no explícitamente formulada así, puede ser lo que se haya a la base del comentario de Rancière sobre la presunta ausencia en la obra de Foucault de la pregunta por la subjetivación política en el texto “Biopolitique ou politique” (2009).

allí resalto, para aproximarnos a esta pregunta, la interesante convergencia entre una cierta historicidad y una cierta universalidad constitutiva de la experiencia misma de la *Aufklärung* tal y como Foucault la piensa en su lectura de Kant.

En un segundo momento, me detengo a examinar los puntos de convergencia entre dos momentos del curso de Foucault de 1983, su análisis de la *Aufklärung* kantiana, y su análisis de la *parrhesía* Socrática, con el fin de señalar cómo en ambos casos lo que parece estar en juego para Foucault es la especificación de una función política de esa *praxis* distintiva del lenguaje que sería la “filosofía”. Una función política que consistiría, justamente, en reconfigurar la esfera de lo “público”. En este momento me interesa resaltar cómo esta reconfiguración de lo público se da justamente en una cierta relación con la alteridad efectuada en esa *praxis* del lenguaje (llámese la *parrhesía* en un caso, llámese la *Ilustración*, en el otro), y que es esa relación con la alteridad justamente, lo que configura a esta otra esfera de lo público como una instancia de crítica y de ruptura con respecto al orden normativo⁸, y quizás también, con respecto a otra idea “lo público” restringida y circunscrita a este orden.

Y finalmente, en un tercer momento, intentaré dejar apenas insinuado cómo en su interpretación de la *parrhesía* de los cínicos en su último curso (a saber, *El Coraje de la verdad*), Foucault enfatiza de manera incisiva y provocativa algunos de estos rasgos de la reconfiguración de la esfera de lo público que tratamos ya acá de especificar en la lectura de algunos momentos del curso del 83. En particular, quisiera dejar allí abiertas algunas preguntas que surgen sobre el papel que juega una cierta exposición a la alteridad en esta reconfiguración de lo público; sobre la compleja noción del lenguaje

⁸ Quisiera agradecerle a María del Rosario Acosta por su sugerencia relacionada con hacer más explícito este énfasis en el desarrollo expositivo del texto, y en general, por su lectura atenta sobre una versión preliminar del mismo, y sus comentarios que fueron de gran ayuda en éste y en varios otros momentos de su redacción final.

que está acá en juego (una idea del lenguaje que parece volverse acá, como veremos más adelante, indistinguible de una cierta escenificación de la materialidad del cuerpo viviente); y sobre cómo algunos de los elementos de esta inédita concepción del lenguaje en su dimensión ético-política, parecen acentuarse en la lectura que hace Foucault de la *pahrresía* cínica. Y finalmente, sobre la sugestiva idea que, en el transcurso de esta lectura, Foucault moviliza en este último curso, de la mano de una lectura de los cínicos, en relación con *la transformación del mundo*, y la exigencia ético-política implícita allí, una exigencia que se hallará anudada a otra forma de pensar el impulso cosmopolita, el impulso de lo universal, y, por ello, a otra forma de plantearse la relación entre universalidad e historicidad.

Por último buscaré dejar planteada la cuestión acerca de cómo estos análisis de Foucault, y los desplazamientos conceptuales que allí se realizan, nos podría quizás llevarnos a re-plantear una cierta experiencia histórica específica, la manifestación fenoménica de los cuerpos así llamados “desechables” en las ciudades contemporáneas.

II. Foucault, entre “nosotros”

Quisiera enfatizar, pues, una pregunta sobre “nosotros”, sobre un cierto “nosotros” - pronombre de la primera persona del plural- que debería ser aquello que se vuelve objeto de reflexión para el filósofo, según sugiere Foucault en un punto del despliegue de la fascinante lectura que hace del texto de Kant *Respuesta a la pregunta ¿Qué es la Ilustración?*, al inicio del curso de 1983, *El gobierno de sí y de los otros*. ¿Qué es este “nosotros”, cómo es este “nosotros”? ¿Y cómo es que la lectura que hace Foucault de este texto kantiano llega al pasaje que citaré más adelante, un pasaje que propone, siguiendo la dirección de la reflexión de Kant sobre la *Aufklärung*, encaminar toda la

atención del pensamiento filosófico hacia la pregunta por un cierto “nosotros”? La pregunta por un “nosotros” que es, también, una pregunta por el “presente” histórico. Una pregunta distintiva concerniente a la historia que, tal y como lo señala Foucault con insistencia, Kant habría introducido en este texto por primera vez en la historia de la filosofía occidental. Y si hago énfasis en la pregunta por este “nosotros”, por este pronombre de la primera persona del plural, es porque leyendo la lectura que Foucault hace de Kant, me doy cuenta de la diferencia que existe entre *el lugar* en el que ocurre mi lectura y el *lugar* en el que Foucault se encuentra, a su vez, cuando lee el artículo de periódico de Kant; y quisiera entonces empezar por pensar en -y por pensar desde- esta discrepancia de lugares.

Cuando Foucault lee a Kant, está haciendo, como le gustaba a menudo decir, una “historia del presente”, de su propio presente. Lee el texto de Kant, entre otras cosas, para trazar la genealogía de un tipo de pregunta, de un tipo de reflexión filosófica con la que él se identifica, una reflexión preocupada por pensar de cierto modo el “presente” histórico. Sí, existe una afinidad filosófica que Foucault quiere aquí explícitamente subrayar entre la concepción kantiana de la *Aufklärung*, asociada con esta característica pregunta por el “presente” histórico, y la perspectiva filosófica de su propio trabajo. Pero esta genealogía de un cierto tipo de pregunta y de análisis es también el reconocimiento de una *herencia cultural* tenida en común. Siguiendo la lectura que hace Foucault del texto de Kant, a veces pareciera como si esta herencia cultural, esta común pertenencia a un “nosotros”, a una historia compartida, la historia de la modernidad europea, fuese, si no una condición suficiente, al menos sí una condición necesaria para que pueda darse esa afinidad filosófica que él quiere resaltar entre su propio trabajo y la concepción kantiana de la *Aufklärung*. Así, si se atiende a esta lectura en *un lugar* en el que la pertenencia a un tal “nosotros”, a una tal historia compartida, es muy dudosa, o al

menos se encuentra atravesada por discontinuidades muy profundas, ¿qué podría significar el concepto de la *Aufklärung*, en su articulación kantiana y en la interpretación que de ella hace Foucault? ¿Qué significado podemos hallar en este concepto, cuando leemos tanto el texto de Kant como la lectura que de él hace Foucault, en un lugar desde el cual no se comparte, ni con el uno ni con el otro, la relación dada por esta *herencia cultural* en la que, de manera clara y explícita, Foucault se reconoce situado cuando está leyendo el texto de Kant? Por lo tanto, es desde esta discrepancia de lugares, y con esta pregunta a la vista, que quisiera rastrear la insistencia en un cierto concepto de lo “público” que aparece en el curso de 1983 *El gobierno de sí y de los otros*, un curso que Foucault abre, orienta y modula con su lectura del texto de Kant sobre la Ilustración.

Llamo la atención sobre este concepto de lo “público” tal y como Foucault lo modula en su lectura del texto de Kant, para resaltar cómo hasta cierto punto coincide, pero sólo hasta cierto punto, con “nosotros”, esto es, con el “nosotros” (pronombre de primera persona del plural) por el que empecé preguntando. Es el concepto de lo “público” que en la lectura que hace Foucault de Kant oscila entre ser, por un lado, un indicio de las circunstancias históricas y culturales tan específicas en las que tiene lugar el texto de Kant, y, por otro lado, ser un indicio de esa “universalidad” en la que, según Kant, se sitúa el sujeto que hace uso público de su razón. ¿Qué le ocurre a este concepto de lo “público” de un extremo a otro de esta oscilación? ¿Puede acaso ser el mismo? ¿Cómo puede serlo o cómo puede no serlo? Y en medio de esta oscilación, que va de una especificidad histórica y cultural bastante concreta y circunscrita (la historia de la modernidad europea) a una “universalidad” más bien indeterminada, ¿qué podría decirnos este concepto, a *nosotros*, sobre el significado de la *Aufklärung*, si se diera el caso en que “nosotros” no pertenecemos de manera tan clara a la historia o a la herencia

común de la cultura en la que emerge y tiene lugar dicho concepto? Y de modo quizás más acuciante, ¿cuál es ésta extraña imbricación que parece estarse articulando acá, en esta manera de repensar lo público, entre una cierta historicidad y una cierta universalidad?

Porque cuando Foucault, en la primera clase del curso, introduce la importancia central que la noción de lo “público” tiene en el texto de Kant, de lo que se trata para él, antes que nada, es de enfatizar el “lugar y la fecha” de su publicación. Foucault pone el acento en el hecho de que el modo como este texto pregunta por lo público, tiene que ver con una relación específica entre el escritor (*der Gelehrte*) y el lector, una relación que a su vez sólo es posible por el surgimiento histórico de un nuevo tipo de instituciones, las “revistas” [*les revues*], los “periódicos”. La manera como Kant analiza la *Aufklärung*, dice Foucault en un punto, no es más que la especificación de esta relación entre el *Gelehrte* [el investigador o la investigadora ilustrada que escribe] y el lector que lee (Foucault 2009a, 25; 2008, 9), relación permitida por esta nueva configuración institucional en la publicación y en la distribución de textos escritos que surge en determinado momento de la historia de las sociedades modernas europeas. El “público” que se produce en el “uso público de la razón”, tal y como Kant lo describe, dice Foucault, es “una realidad [...] instituida por la existencia misma de estas instituciones como las ‘revistas’ o las ‘sociedades de gente culta’, y lo que circula en este espacio” (2009a, 25; 2008, 10). Así, señala Foucault, Kant estaría en este texto tematizando este género de escritura o de comunicación entre escritor y lector, que a la vez está ejercitando, poniendo en acción, con la publicación de su artículo en un “periódico”, en una de esas “instituciones” que justamente hacen posible la configuración de dichas comunidades intelectuales y, por lo tanto, de un espacio

específico de lo “público”. Pero, lo que es aún más relevante, es que claramente, al hacer énfasis en el carácter “institucional” de esta relación entre escritor y lector sobre cuyas bases Kant repiensa la noción de lo “público”, Foucault dirige la atención hacia la especificidad histórica del suceso de la *Aufklärung*, tal y como Kant la concibe. Foucault señala esta especificidad histórica, no sólo porque la *Aufklärung* sea un acontecimiento históricamente singular que tiene lugar solamente en, y a causa de, un entramado de determinadas circunstancias sociales y culturales, sino porque al formular y al acercarse a la pregunta por la *Aufklärung* tal y como lo hace Kant, se introduce “por primera vez en la historia de la filosofía” (dice Foucault) un modo único de preguntar por la historia, preocupado por pensar, precisamente, la especificidad del “presente”. Una pregunta por la “historia” que no es aquella que indaga ni por un “origen” histórico (¿de dónde viene éste o aquél proceso, institución o idea?), ni por un “telos” de la historia (¿hacia dónde se encamina este proceso, esta institución o esta idea?), ni por su realización o su cumplimiento; tampoco es aquella pregunta por la historia que busca una estructura teleológica inmanente al proceso histórico (¿cuál es la lógica en virtud de la cual la historia se mueve de un momento a otro?). La pregunta por la historia, que Kant habría formulado por primera vez en la historia de la filosofía, no es ninguna de estas preguntas, sino más bien la pregunta por la actualidad del momento histórico presente: “¿Qué es lo que está pasando hoy? ¿Qué es lo que está pasando ahora? ¿Qué es ese “ahora” dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto, desde el cual escribo?” (Foucault 2009a, 29; 2008, 13).

Pero también, es interesante, esta pregunta sobre la especificidad del momento histórico “presente”, y sobre el presente como un “evento” al cual pertenece el sujeto que piensa, es también la pregunta acerca de la pertenencia del “discurso filosófico” o de la “práctica filosófica” a un “nosotros”; a un nosotros que, añade Foucault, *está*

emparentado con un ensamblaje cultural característico de su propia “actualidad” [ésta son sus palabras]. Así, lo que debería convertirse en objeto de reflexión para el filósofo, no sólo es un “nosotros” determinado históricamente *sino también culturalmente*:

[...] será la pregunta por su pertenencia a un presente, si ustedes quieren, su pertenencia a un cierto ‘nosotros’, a un ‘nosotros’ que se relaciona, según un registro más o menos amplio, con un ensamblaje cultural característico de su propia actualidad. Es ese ‘nosotros’ el que debe llegar a ser para el filósofo, o el que está llegando a ser, el objeto de su propia reflexión. (Foucault 2009a, 30-31; 2008, 14)⁹

Vale la pena notar que, según esta cita, la relación entre, por un lado, este “nosotros” que en este nuevo tipo de pregunta por el “presente” histórico, se vuelve objeto de la reflexión filosófica, y, por otro lado, el “ensamblaje cultural” que caracteriza la “actualidad” de este “nosotros”, no es una relación inmóvil o fija, sino que se encuentra sujeta a un cierto movimiento entre un más y un menos. El “nosotros” que debe pensar el filósofo casi de manera simultánea con el “presente” histórico, puede estar más o menos relacionado, conectado, atado a un marco cultural específico. Este carácter fluido e in-decidedo de la relación entre el “nosotros” y su especificidad cultural deja abierta una pregunta: ¿por qué puede este “nosotros” encontrarse más o menos determinado culturalmente, más o menos formado por lo que Foucault llama un “ensamblaje cultural”? ¿De qué dependería esta gradación? Y sin embargo, a pesar de la fluidez y de lo indecible de la relación entre el “nosotros” (este “nosotros” que es el mismo “presente” por el que Kant habría preguntado haciendo así surgir un nuevo tipo de

⁹ [...] *ce sera la question de son appartenance à un present, si vous voulez son appartenance à un certain ‘nous’, à un ‘nous’ qui se rapporte, selon une étendue plus ou moins large, à un ensemble culturel caractéristique de sa propre actualité: C’est ce “nous” qui doit devenir pour le philosophe, ou que este en train de devenir pour le philosophe, l’objet de sa propre réflexion* (Foucault 2008, 14).

pregunta) y un “ensamblaje cultural” específico que lo determina, este “nosotros” no sería lo que es sin una relación -más fuerte o más tenue, mayor o menor, pero en todo caso necesaria- con su especificidad histórica y cultural. Nuestra pregunta inicial sigue por tanto en pie: ¿qué le ocurre a un “nosotros” que no pertenece a ese “ensamblaje cultural” llamado las sociedades modernas europeas, y a su historia? ¿Acaso ese “nosotros” será excluido de la pregunta por el significado de la *Aufklärung*?

Por lo pronto, resaltemos que lo que la Ilustración (*Aufklärung*) designa acá, tal y como Foucault está leyendo a Kant, es la modulación de una particular esfera de lo “público”, creada en una *actitud* específica de un sujeto que, haciendo un cierto ejercicio del lenguaje en su dirigirse a algún otro, configura una relación consigo mismo que Kant llama aquí el uso “público” de la razón. En esta particular esfera de lo público, la relación entre *el gobierno de sí mismo y el gobierno de los otros* se modifica y, en esta modificación, el sujeto ejerce una cierta libertad con respecto a la forma en que su conducta es regulada por las técnicas de *gobierno* de un determinado orden político y de sus instituciones (a las que se encuentra por otro lado ligado en el uso “privado” de su razón). Teniendo esto en cuenta, la pregunta entonces se reformula del siguiente modo: ¿qué relación tiene todo esto (*esta actitud, esta esfera de lo público, este dirigirse del escritor al lector, esta libertad*) con una experiencia histórica que no coincide del todo con ese ensamblaje cultural que determina los límites del “nosotros”, de ese “nosotros” que es lo que, justamente, está siendo interrogado cuando la filosofía pregunta por su propio presente histórico en ese “acontecimiento” histórica y culturalmente circunscrito llamado la *Aufklärung*?

Esta es una pregunta que surge inevitablemente en todos aquellos casos en los que la pertenencia de un “nosotros” a la cultura de las sociedades modernas europeas es cuestionable, problemática, o cuando menos, en los que esta pertenencia se vea

atravesada por discontinuidades profundas, y por relaciones de fuerza propias del ejercicio de un poder colonial, inscritas en su devenir histórico. Una pregunta que surge, entonces, cuando uno lee, en el contexto de otra historia, pasajes de la lectura que hace Foucault del texto de Kant como el que señalaba hace un momento, que subrayan la especificidad histórica y cultural, o como Foucault solía decir, la “singularidad histórica” en la que la concepción kantiana de la *Aufklärung* en tanto que una “forma de experiencia” distintiva estaría necesariamente circunscrita.

Para aproximarse a esta pregunta, quizás haya también que atender al hecho de que la lectura que Foucault hace del texto de Kant se orienta también hacia una de las preguntas centrales que parecen preocuparle en este curso de 1983: la relación entre, por un lado, la filosofía como una práctica de pensamiento distintiva, una modalidad específica de discurso, y por otro, la esfera política en la que la conducta de los individuos es gobernada por una cierta racionalidad política, una cierta tecnología de poder. También es claro que al formular esta pregunta general sobre la relación entre filosofía y política, Foucault quiere caracterizar, definir, la función *crítica* que puede alcanzar esta práctica específica de pensamiento, esta modalidad particular de discurso que llamamos “filosofía”, en relación con las técnicas a través de las cuales funciona el ejercicio del poder político. Esto es: no es sólo el carácter distintivo de la pregunta por el “presente” histórico lo que le interesa aquí a Foucault, *sino también lo que la filosofía, como práctica específica del pensamiento, y en tanto que modalidad particular de discurso, tiene para decir y hacer frente a esta pregunta;* y cómo, en el acercamiento de la filosofía a esta interrogación del presente, surge la posibilidad de ejercer una cierta crítica con respecto a las técnicas de gobierno y de racionalidad política, una posibilidad que a lo mejor otros modos de pensamiento, otros tipos de discursos, no pueden realizar de la misma manera.

Y esto es así en la medida en que Foucault parece estar pensando acá en la “filosofía”, no como una disciplina específica en el campo de los saberes y las ciencias, ni siquiera como una institución peculiar, y quizás paradójica, en el marco de la historia de la universidad europea (como la piensa por ejemplo Kant en *El conflicto de las facultades*). Sino que la piensa como un cierto tipo de práctica discursiva, un cierto tipo de práctica con el lenguaje sobre cuyos efectos ético-políticos habría que reflexionar. Uno de esos efectos estaría ligado a un posible ejercicio de esa práctica que Foucault ve ejemplificado en el texto de Kant sobre la Ilustración, y que tendría que ver con lo que en otros momentos Foucault llama la “actitud crítica” (Foucault 2003). Leer el texto de Kant hace parte para Foucault de un trabajo genealógico, pero la genealogía que estaría en juego acá ya no sería una genealogía de los mecanismos de poder, sino una genealogía de una posible instancia, experiencia, o ejercicio de unas prácticas de contrapoder. Y es quizás la pregunta por la importancia de esta otra genealogía la que aún habría que remodelar, reconducir en la contingencia de otra historia distinta a la historia de la modernidad europea, otra historia distinta que sería la historia de otro “nosotros” y de otro “presente”. Siguiendo el impulso del trabajo de Foucault, así como el impulso de los valiosos trabajos en Latinoamérica¹⁰ que, impulsados a su vez por la obra de Foucault, han realizado una ontología de “nuestro” presente desde el punto de vista de una genealogía de los mecanismos de poder que han, en la historia de las sociedades latinoamericanas, configurado ciertas formas de gobierno sobre la conducta de los individuos y la vida de las poblaciones, de la mano de la producción de ciertos saberes, la institución de ciertos encuadres normativos, y el ejercicio de ciertas formas de sujeción; siguiendo estos impulsos, la orientación que guía la lectura que Foucault hace del texto de Kant en su intento por delinear una “ontología del presente” desde el

¹⁰ Castro, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Y Pedraza, Zandra. 1999. *En Cuerpo y Alma: Visiones del progreso y de la felicidad*. Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.

punto de vista de una genealogía de la actitud crítica en la modernidad europea, quizás nos indica aún otra tarea: la de atender a la especificidad y la contingencia histórica y cultural de nuestro “presente”, a partir de la pregunta por cómo ésta especificidad está también modulada por otras prácticas y otras experiencias en las que se ha puesto en ejercicio una actitud crítica, prácticas y experiencias cuya genealogía histórica pareciera estar aún por hacerse. Y esta genealogía de una actitud crítica que modularía también de cierta manera *nuestro* presente histórico, en esta otra historia que en todo caso no es la misma de la modernidad europea, tendría que articularse en un contrapunto, en un diálogo atento, con el intento que hace Foucault por recuperar las condiciones de emergencia histórica, y los avatares del devenir histórico de esta actitud crítica en la contingencia de su “presente”.

IV. La esfera de “lo público” como *lugar del cara-a-cara* entre filosofía y política, en la “*parrhesía*” Socrática y la *Aufklärung* Kantiana

Para orientarnos, pues, en la dirección de ese diálogo atento, sería primero necesario rastrear algunos aspectos de la caracterización que hace Foucault, en el curso de 1983, de la relación entre filosofía y política en la historia de Occidente, y rastrear la aparición de la noción de “lo público” en esta caracterización. Pues es claro que, como lo acabamos de señalar, la incidencia de la filosofía como un cierto tipo de práctica discursiva, y también, como una cierta forma de vida, en la historia moderna y antigua de Occidente, juega un papel crucial en el intento de Foucault por hacer un rastreo genealógico de la actitud crítica en la historia de Europa. Es en ciertos momentos específicos de la historia de la filosofía en Occidente donde Foucault va a encontrar la configuración de lo que llamará, en *El coraje de la verdad*, curso de 1984 al que

volveremos más adelante, una “experiencia histórico-crítica del mundo” (Foucault 2010, 331 ; 2009b, 293)

En la clase del 23 de febrero del curso del 83, por ejemplo, Foucault sostiene que uno de los puntos en los que quiere centrarse, luego de su cuidadoso análisis de la carta séptima de Platón, tiene que ver con la identificación de una “*característica fundamental y recurrente*” (2009a, 293; 2008, 263) de la relación entre filosofía y política en la historia de la cultura occidental, sobre la cual la lectura de la carta platónica invita a reflexionar. ¿Cuál es esa “característica fundamental y recurrente” de la relación entre filosofía y política? Foucault responde primero a esta pregunta de manera negativa, aclarando lo que esta relación *no* es, y cómo *no* debería ser entendida. La filosofía no se relaciona con la política produciendo un cierto tipo de saber que eventualmente la autorizaría a decirles a quienes ejercen el poder político cómo gobernar. No se trata de la producción de un cierto saber instrumental, de un mero medio para el desarrollo o el perfeccionamiento de una racionalidad política ocupada en cómo gobernar mejor. En este sentido, dice Foucault, la filosofía no apunta a decir la verdad *sobre* el ejercicio del poder político, sino más bien a un decir lo verdadero, a un decir *verz* (*dire vrai*), en relación con el poder, en una suerte de cara-a-cara, o de vis-à-vis, con el poder (2009a, 294; 2008, 264).

Para especificar un poco más el carácter indeterminado, inestable y aún por definir de esta relación, Foucault se vale para describirlo de formulaciones tales como una “relación sin coincidencia”, o una “intersección pero no coincidencia” (2009a, 304; 2008, 273), entre el discurso filosófico y la *praxis* política. Tal relación sin coincidencia, en la que la filosofía está llamada a “decir lo verdadero” (*dire vrai*) en una cierta relación con la política, pero nunca a decir a la política lo que *en verdad* debe hacer, es, Foucault lo enfatiza, un “fenómeno absolutamente singular” distintivo de la

historia de la cultura occidental (2009a, 296; 2008, 266). Luego desarrolla un poco más esta afirmación al señalar que la historia de la cultura occidental, o mejor, la “historia del pensamiento occidental”, no se caracteriza únicamente por este “fenómeno absolutamente singular”, sino también por la existencia de una polaridad entre dos respuestas opuestas a la pregunta acerca del *lugar* en el cual debería ocurrir este cara-a-cara más bien indeterminado, esta relación sin coincidencia entre filosofía y política. ¿Dónde tiene lugar esta relación, dónde sucede? Se han dado dos respuestas opuestas a esta pregunta, explica Foucault, dos respuestas que se enfrentan, cada una desde dos tradiciones de pensamiento post-socráticas divergentes en la antigua Grecia. Por un lado está la respuesta platónica: ésta relación tiene lugar en “el alma del príncipe”; por el otro, está la respuesta de los cínicos, de Diógenes Laercio (que es la misma respuesta que representa la posición socrática, tal como la analizará Foucault un poco más adelante, como veremos, en su lectura de la *Apología*): esta relación sin coincidencia entre filosofía y política ocurre en “la plaza pública” (2009a, 299-300; 2008, 270).

Así, el concepto de lo “público” aparece una vez más aquí para indicar el lugar, *pero también la modalidad*, de una relación particular entre la filosofía y lo político. Cuando esta relación se da en el “alma del príncipe”, dice Foucault, adopta la figura de “una intersección, una pedagogía, una identificación entre el sujeto que practica la filosofía y el sujeto que ejerce el poder político”. En contraste, cuando tiene lugar en la “plaza pública”, esta relación se convierte en “una exterioridad, un desafío, una irrisión” (Foucault 2009a, 300; 2008, 270). Adopta entonces, podemos decir, una inflexión *crítica*. Tanto en el caso de la referencia cínica-socrática a la “plaza pública”, como en la concepción kantiana de la *Aufklärung*, asociada de manera constitutiva con la configuración de un espacio público *sui generis*, puede encontrarse, a través de todo el curso, el despliegue intermitente de un cierto concepto de lo “público” que, de manera

peculiar y sugestiva, define la forma en la que la práctica de la filosofía ha llevado a cabo, en determinados momentos de la historia de Occidente, una función crítica con respecto a los mecanismos que regulan y gobiernan la conducta de los individuos en una configuración política dada.

Quisiera ahora, en lo que sigue, para de cierto modo acentuarlos, volver sobre algunos de los rasgos distintivos con los que Foucault define la especificidad estructural de este concepto de lo “público” en distintos momentos de su curso. Me concentraré en dos momentos: primero, el análisis que hace Foucault del concepto kantiano de la *Aufklärung* al inicio del curso; y segundo, su análisis de la *parrhesía* Socrática en la clase del 23 de febrero (la “*parrhesía*”, en este caso, siendo esa peculiar modalidad del discurso que dice la verdad en un cierto cara-a-cara con la política). En ambos casos, la práctica de la filosofía se entiende y se caracteriza como una “actitud”, como una cierta modalidad de la relación del sujeto consigo mismo. Como tal, la práctica de la filosofía puede modificar o reestructurar las relaciones específicas entre el gobierno de sí y el gobierno de otros -por medio de las cuales se ejerce el poder político (en “la *polis*” o “en el Estado”)- y de este modo activar una función crítica con respecto a dichas relaciones. *Pero también*, en ambos casos, la práctica de la filosofía (como una cierta manera de pensar, de usar la propia razón, en el caso de Kant, o en el caso de Sócrates, como una modalidad particular del discurso) configura un cierto espacio de lo “público”, al generar una *actitud* determinada, una determinada relación del sujeto consigo mismo, y al ejercer en la configuración de esta *actitud* una función crítica con respecto a las relaciones específicas de poder -o más bien de gobierno- que constituyen el “cuerpo” político (la “*polis*” o el “Estado”).

Se trata de una esfera de lo “público” modulada por una serie de rasgos que son más bien *sui generis*. En primer lugar, como acabamos de mencionar, es un espacio que se

forma al acentuarse la *singularidad* irreductible de la relación del sujeto consigo mismo, es decir, en la formación de una *actitud* singular (y no, por ejemplo, al priorizar los intereses “generales” o “comunes” sobre los “privados”, tal y como las teorías contractuales del Estado nos han acostumbrado a pensar). En segundo lugar, es un espacio público forjado en una relación de ruptura, de discontinuidad con respecto a la esfera de la normatividad social, es decir, la esfera de normas de validez general que un gobierno hace cumplir [*enforced*] por el bien de los intereses de la colectividad (cuando es precisamente a esta esfera -sujeta a la autoridad de normas generales igualmente válidas para todos y presuntamente encaminadas hacia “el bien común”- a la que solemos asociar la noción de lo “público”). En tercer lugar, esta esfera pública tiene que ver con el modo en el que el sujeto se sitúa a sí mismo en una posición de universalidad, una universalidad que no sólo es diferente de, sino que entra en conflicto con ese “ser-en común” que define la identidad del ciudadano como miembro de “la *polis*” o de “el Estado”. Es más, se trata de una universalidad que se traza, que se configura en el espacio abierto por la especificidad de un *envío*, de una producción textual o un discurso que una singularidad le envía a otra (la relación entre escritor y lector en la concepción kantiana de la *Aufklärung*, o la relación pedagógica entre dos interlocutores en la práctica de la *parrhesía* socrática, relación pedagógica *sui generis* que no consiste, enfatiza Foucault, en la transmisión de un saber).

Quisiera a continuación subrayar algunos aspectos del análisis que hace Foucault de la *parrhesía* socrática en este curso, con el fin de ilustrar cómo se manifiestan aquí estos rasgos característicos de esta esfera de lo “público”; luego me gustaría mostrar cómo estos rasgos se aplican también al espacio de “lo público” tal y como aparece en el contexto de la concepción de Kant de la *Aufklärung*. Finalmente, enfrentándonos a la pregunta de qué tan peligroso puede resultar, desde una perspectiva Foucauldiana,

establecer una comparación como ésta, entre dos contextos cultural e históricamente tan disímiles, para establecer una estructura común que aparentemente pierde de vista toda especificidad histórica, me gustaría detenerme en el tercero de los rasgos arriba mencionados, en la inflexión, el movimiento de una cierta “universalidad”, y en el carácter distintivo, y en cierto modo extraño, de esta “universalidad” que parece estar en juego en esta reconfiguración de la esfera de lo “público”.

En su clase del 23 de febrero, Foucault quiere subrayar varios puntos relacionados con la función política de la práctica filosófica de Sócrates. Primero, pone de relieve la exterioridad del discurso de Sócrates con respecto al discurso que opera dentro del marco jurídico-institucional de la asamblea y de su actividad legislativa. Sócrates describe su propio discurso como algo ajeno a las técnicas del discurso persuasivo que se practica en la asamblea. Lo que resulta interesante para nuestro propósito, es que Sócrates sitúa su discurso en la esfera de lo “público” (la “plaza pública”, la calle, el mercado), y marca una oposición entre la esfera de lo “público”, por un lado, y el espacio normativo y legislativo de la asamblea, por el otro. Contrariamente a la retórica (el modo de discurso que se practica y se ejerce en la asamblea), el discurso filosófico recibe su orientación de la relación del sujeto consigo mismo, y no de su finalidad persuasiva, una persuasión que a su vez tiene por objeto la legislación. Segundo -y esto parece ser crucial para Foucault-, si bien el discurso de tipo retórico en la asamblea se dirige a la multitud, sólo la *parrhesía* filosófica puede dirigirse a individuos (2009a, 311; 2008, 280). Foucault sostiene que esta orientación hacia un individuo y no hacia la multitud, propia del discurso filosófico (en contraste con la retórica), es de alguna manera decisiva para dar cuenta del carácter “veraz” de la filosofía en contraposición con la retórica. Aunque no elabora explícitamente este vínculo entre “individualidad” y “verdad”, podemos darle sentido a la luz del desplazamiento por el cual la noción

misma de “verdad” se asocia aquí cada vez más con las nociones de “práctica” y la de “modo de ser” (2009a, 312; 2008, 327). En el conflicto entre filosofía y retórica, la relación entre *parrhesía* y “verdad” está conectada con el modo de ser del sujeto que habla. La “verdad” no es aquí un predicado que pueda atribuírsele al contenido de proposiciones o de discursos: se convierte, en cambio, en un adverbio que modifica de *cierta manera* el verbo “ser” o el verbo “hacer”, cuando el agente de estos verbos es el sujeto que practica la filosofía, y la forma de vida asociada a ésta. Esta modificación adverbial, este “cómo”, es lo que marca aquí la diferencia entre la filosofía como un *modo de ser* distintivo del discurso y de la práctica, en oposición a la retórica.

Foucault distingue primero dos momentos de la relación entre este discurso practicado por Sócrates en la esfera de lo “público” y el espacio político en el sentido de la *politeia* (es decir, el marco jurídico-institucional del orden político entendido como gobierno o legislación). El primer momento es una relación de *ruptura*: obedeciendo a su *daimon*, Sócrates no ha hablado nunca frente a la asamblea. El segundo momento es una relación de *rechazo*: al ocupar ciertos puestos oficiales en la *politeia*, Sócrates se ha reusado, en dos oportunidades, a cumplir con las funciones que le han sido asignadas. Así, pregunta Foucault, ¿cómo es posible que en un primer momento Sócrates sostenga haber evitado pronunciarse en frente de la asamblea pues consideraba vano arriesgar su vida de ese modo, y luego sostenga que se ha negado a obedecer, aún poniendo en riesgo su vida, a la autoridad de la multitud o de los gobernantes? ¿Por qué evita en una situación el riesgo que asume en la otra? La respuesta de Foucault es que, mientras en el primer caso lo que está en juego es el ejercicio de una *parrhesía* persuasiva y legisladora, de una *parrhesía* ejercida en el marco institucional de la *politeia*, en el segundo de lo que se trata es de la práctica de una *parrhesía* “ética” de la que no se puede abdicar, y que debe tener prioridad sobre la *parrhesía* legisladora. En la medida en que despliega la relación

del sujeto consigo mismo, esta *parrhesía* “ética” lleva a cabo la transición de *logon a ergon* -del pensamiento a la acción-, se abre como lo “real” de la filosofía (Foucault 2009a, 327; 2008, 295), y es la práctica de una cierta “actitud”.

Ahora quisiera tomar nota de las interesantes convergencias entre el análisis que hace Foucault de la *Aufklärung* kantiana y el que hace de la *parrhesía* socrática. Ambos análisis apuntan a la identificación de un uso “público” del pensamiento en el que la noción de lo “público” se hace compleja porque se ha desprendido de la función del sujeto en la específica disposición jurídico-institucional de un orden político. Foucault ha señalado cómo para Kant la separación entre lo “público” y lo “privado” no hace referencia a dos ámbitos de objetos o de actividades distintos, sino a dos usos diferentes de la razón, dos modalidades distintas de la práctica y el ejercicio del pensamiento, y sobre todo, del lenguaje. En tanto que sujeto con una función específica en el cuadro jurídico institucional, en el orden donde se ejerce el gobierno político, el uso que hace el sujeto del pensamiento es “privado”, en la medida en que el sujeto no necesita en este caso situarse en la posición de un “sujeto universal”. ¿Qué es un “sujeto universal”? Es, Foucault lo enfatiza, simplemente un sujeto que piensa de manera autónoma y comunica su pensamiento a otros sujetos pensantes (2009a, 52; 2008, 35). De acuerdo con la lectura de Foucault, es en este ejercicio del pensamiento que se configura, para Kant, la esfera de lo “público” (como la relación entre escritor y lector). Recordemos que para describir esta esfera, Kant se vale de la expresión “el mundo de lectores”. Ahora, en el caso de Sócrates, es precisamente al desprenderse a sí mismo de su función o de su intervención al interior del marco jurídico-institucional de la *politeia* que Sócrates es capaz de ejercer su enseñanza *parresiástica*, que consiste también en movilizar la práctica de pensamiento y del lenguaje en la esfera de lo “público” (una esfera constituida, para Sócrates como para Kant, como un lugar de interlocución entre sujetos

pensantes, no mediado ni determinado por la *normatividad* de un encuadre jurídico-institucional, sea el que sea). Finalmente, tanto para Kant como para Sócrates, este ejercicio “público” del pensamiento es capaz de modificar la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros, una modificación que tiene que ver, justamente, con el ejercicio de la *crítica*.

Y en ambos casos esta modificación se da no sólo en virtud de esta *ruptura* con respecto al espacio normativo del encuadre jurídico-institucional en el que se ejerce el gobierno político (la asamblea, en el caso de Sócrates, el Estado y el uso privado de la razón que éste exige en el caso del texto de Kant sobre la Ilustración). Y no sólo en virtud de que esta ruptura se da, a su vez, en la medida en que se abre a través de un cierto ejercicio del lenguaje un espacio de enunciación que no está modulado ni condicionado por las exigencias del gobierno (exigencias que, en el caso de Sócrates, responden justamente al ejercicio persuasivo de la asamblea dirigido a la multitud, y en el caso de Kant, al uso privado de la razón de los sujetos que deben, en tanto funcionarios de un orden institucional, considerarse como piezas funcionales del engranaje de este orden). Esta modificación de la relación entre el gobierno de sí y de los otros se da no sólo en virtud de esta ruptura con respecto al orden normativo, sino también porque ese ejercicio del lenguaje está vinculado, como parte de una forma de vida, a la configuración de una cierta *actitud* en la que el sujeto modifica su relación consigo mismo. Actitud que, a su vez, está marcada por la relación con una cierta alteridad, una alteridad que se sustrae de cualquier identificación, de cualquier determinación precisa en el campo normativo del orden jurídico-institucional. La alteridad del lector anónimo al cual el *Gehlerte*, en el caso del texto de Kant, se dirige cuando escribe ante el público de lectores. Un lector que puede ser *cualquiera*. Y en el caso de Sócrates, el individuo sustraído de la multitud, pero que también puede ser *cualquiera*, al cual se dirige el decir veraz del

parrhesiastés, de aquel que practica la *parrhesía* como un cierto decir veraz, como un cierto tipo de práctica con el lenguaje. Ruptura de la esfera de lo público con respecto al orden normativo del gobierno, que se despliega en una cierta práctica del lenguaje; actitud crítica en la que el sujeto que realiza ese ejercicio del lenguaje modifica su relación consigo mismo (la “salida” de la minoría de edad, para Kant, la filosofía como forma de vida y como paso del *logon* al *ergon*, del pensamiento a la acción, en el caso de Sócrates); y el hacerse efectiva de una relación con una alteridad en principio anónima, indeterminable, e inidentificable, la alteridad de un cualquiera, en la inflexión de la puesta en juego de esta práctica discursiva.

En la última parte de mi texto, quisiera que atendiésemos a esa noción de “universalidad” que es crucial en el concepto kantiano de la *Aufklärung*, y que también se insinúa, si bien no explícitamente, en el análisis de la *parrhesía* Socrática. En ambos casos, la noción de “universalidad” pareciera señalar precisamente hacia la configuración de una esfera de lo “público” en la que se da una relación específica del sujeto consigo mismo, una actitud, una determinada manera de dirigirse una singularidad a otra (escritor-lector, en un caso, maestro-discípulo en una relación pedagógica sui generis que no es la de la transmisión de un saber, en el otro caso), y en la que se produce una *ruptura* con respecto al ámbito en el que la conducta es regulada por las exigencias del gobierno político.

Esto nos permitirá, a su vez, retomar la pregunta planteada en la primera sección de este texto sobre cierta tensión presente en la lectura que hace Foucault del artículo de Kant al empezar su curso del 83, la tensión entre el registro de lo histórico y el registro de lo universal en la experiencia de la *Aufklärung*. Recordemos que, de un lado, en su lectura del opúsculo de Kant Foucault enfatiza la irreductible especificidad histórica y cultural de la experiencia de la *Aufklärung*, tal y como Kant la describe; pero por el

otro lado, hay un atento reconocimiento, por parte de Foucault, del hecho de que en esta experiencia, y en la configuración de esta *sui generis* esfera de lo “público” que se le asocia, el sujeto se sitúa a sí mismo en el *élan*, en la inflexión de una cierta “universalidad”, una “universalidad” que sin embargo, como puede verse, está lejos de ser esa universalidad asociada al espacio de la inteligibilidad del discurso racional, y a la “identidad” incuestionada de un sujeto trascendental pensado como plenamente responsable y transparente a sí mismo -en tanto que sujeto de “libertades” y “derechos”:

En esta actividad [a la que Kant llama el “uso público de la razón”], que es precisamente y por excelencia la del escritor que se dirige al lector, es en ese momento que encontramos una dimensión de lo público que es al mismo tiempo la dimensión de lo universal. O más bien, encontramos una dimensión de lo universal, y el uso que en ese momento hacemos de nuestro entendimiento, puede y debe ser un uso público. (Foucault 2009a, 52; 2008, 35)¹¹

Resulta interesante, pues, cómo el análisis de esta relación entre escritor y lector, esta forma específica en la que el primero se dirige al segundo, que Kant describe como el uso “público” de la razón, pasa de ser descrita por Foucault como una relación que *es posible* por la emergencia histórica de ciertas “instituciones” como las “revistas” o los “periódicos”, instituciones culturalmente circunscritas al desarrollo de nuevas formas de producción intelectual y de difusión en un momento determinado de la historia moderna europea, a ser descrita en este pasaje como una relación que *es posible* por encontrarse o situarse el sujeto en una cierta posición de “universalidad”. Se trata de dos tipos muy distintos de “condición de posibilidad”: la primera *histórico-cultural*, la segunda, si puede decirse, *ético-universal*; “ética”, porque este posicionarse del sujeto en una

¹¹ Dans cette activité qui est précisément et par excellence celle de l'écrivain s'adressant au lecteur, c'est à ce moment-là que nous rencontrons une dimension du public qui est en même temps la dimension de l'universel. Ou plutôt nous rencontrons une dimension de l'universel, et l'usage que nous faisons à ce moment-là de notre entendement peut et doit être un usage public (Foucault 2008, 35).

dimensión de “lo universal” necesita de una modificación en la relación del sujeto consigo mismo, un cambio que Kant, por ejemplo, llama la “salida” (*der Ausgang*) de la minoría de edad mediante el uso “público” de la razón. Es claro que para Foucault los dos tipos de análisis, de identificación y atenta reflexión sobre estos dos modos de “condición de posibilidad” de la experiencia de la *Aufklärung*, son necesarios y necesitan de alguna manera cruzarse el uno con el otro. Es, pues, esta intersección entre una cierta historicidad y una cierta universalidad en la que se produce esta reconfiguración de la esfera de lo público, la que quisiese explorar aunque sea de modo preliminar y tentativo en la última parte de este ensayo, a la luz de algunas indicaciones tomadas de la reflexión desarrollada por Foucault en su último curso en torno a la *parrhesía* cínica. Pero antes quisiera situar esta exploración preliminar haciendo una algunas precisiones y salvedades.

En primer lugar, es menester reconocer que, desde un punto de vista metodológico definido por el tipo de trabajo realizado por el mismo Foucault hay, claramente, un gran peligro en tratar de delinear una constelación “conceptual” común en la comparación entre la *Aufklärung* kantiana y la *parrhesía* socrática. Éstas son dos actitudes y dos tipos de prácticas discursivas configuradas en un cierto ejercicio de la praxis filosófica, pero en contextos históricos y culturales extremadamente divergentes. Sin embargo, este es un riesgo metodológico que aquí asumimos, por varias razones. Primero, porque puede ser provechoso para que otro “nosotros”, que no pertenece del todo al “nosotros” que de manera constitutiva se asocia a ese “presente” por el que se interroga la reflexión filosófica según el concepto kantiano de la *Aufklärung*, y la interpretación que de éste hace Foucault (un “nosotros” en todo caso culturalmente circunscrito y determinado por la historia de la modernidad europea), para que ese otro “nosotros” piense también qué papel puede jugar en su historia y la “ontología” de su presente, la compleja relación

entre la filosofía como una cierta praxis del lenguaje, y la política como ejercicio del gobierno sobre la conducta, sobre la que Foucault está reflexionando en este curso. En segundo lugar, asumimos el peligro de perder el “sentido histórico” de la reflexión filosófica porque, tal y como ya lo mencionamos, el mismo Foucault, al analizar en este curso la característica “constante y recurrente” de la relación entre filosofía y política en la historia de occidente, insinúa una conexión entre, por un lado, la “plaza pública” en la que para los cínicos y para Sócrates tiene lugar esta relación, y la esfera de lo “público” configurada en esa actitud que Kant llama el uso “público” de la razón, actitud que es igualmente una forma de tomar la palabra y de dirigirla a otro. Y finalmente, asumimos este riesgo, siguiendo la indicación del profesor Frédéric Gros en la *Situación del curso*, quien describe la “clara diferencia” entre el acercamiento de Foucault a la concepción kantiana de la *Aufklärung* en el texto de 1978 *Qu’est-ce que la critique?*, y en este curso de 1983 (*El gobierno de sí y de los otros*), notando cómo, mientras que en el primero la “modernidad” es pensada como un “período histórico privilegiado para estudiar los dispositivos sujetantes [*dispositifs assujettissants*] del saber-poder”, en el segundo, la “modernidad se convierte en una actitud meta-histórica de pensamiento mismo” (Foucault 2009a, 381; 2008, 350).

También podrían mencionarse otras posibilidades interesantes que se abren al considerar esta constelación “conceptual” compartida, y que pueden por lo tanto impulsarnos en esa dirección –aún corriendo el riesgo, de nuevo, de perder de vista el “sentido histórico” del análisis. En primer lugar, podría entenderse la relación entre el gobierno de sí y el gobierno de los otros que se da cuando el cara-a-cara de la filosofía y la política ocurre en la “plaza pública” y no en el alma del príncipe. Y finalmente, y quizás esto es lo más importante, podría comprenderse mejor una cierta posibilidad “política” del ejercicio filosófico que no sería meramente la vigilancia crítica que

Foucault considera como la tarea necesaria de la filosofía con respecto a los mecanismos de poder (como lo afirma, por ejemplo, en *El sujeto y el poder*), y que tampoco sería solamente la invención de nuevas formas de *subjetivación* (entendida ésta como aquellas prácticas a través de las cuales el sujeto modifica su relación consigo mismo y realiza otros posibles modos de ser), sino también una posibilidad que tiene que ver con una reconfiguración de la esfera de lo “público”, reconfiguración que a su vez, hasta cierto punto, podría permitirnos pensar, de otro modo, la configuración del ser-en-común, del ser con y contra otros.

Con todo, hay que señalar también que, como lo he tratado de resaltar, en este curso de 1983 Foucault también por momentos enfatiza la especificidad histórica en la cual se sitúa la práctica de la *parrhesía* socrática y de la *Aufklärung* kantiana, e incluso sugiere que no podemos comprender estas prácticas si no atendemos a la manera como cada una de ellas se hace posible gracias a la especificidad de su contexto histórico. Así es que tal vez, en lugar de contrastar una actitud de pensamiento propia de la historia de la modernidad europea, a la que Foucault en 1978 llamaría “crítica”, con otra actitud de pensamiento “meta-histórica”, que en 1983 le permite desplazarse, por ejemplo, de la *parrhesía* socrática a la *Aufklärung* kantiana, podríamos más bien pensar por qué, en los dos casos, lo que estaría en juego sería una simultaneidad, un nudo inextricable entre lo histórico y lo universal, y preguntarnos cómo podría este nudo, todavía por pensar, darnos alguna pista para entender esta relación entre la práctica de la filosofía como una cierta *actitud*, el ejercicio de la *crítica*, y una esfera de lo “público” que en su reconfiguración misma establece una *ruptura* con respecto al ámbito del gobierno político, ruptura que a su vez se asocia con un sujeto situándose en el *élan* de una cierta universalidad. ¿Cómo pensar esta “universalidad” que estaría acá en juego? Por otro

lado, ¿Cómo entender su necesaria imbricación y entrecruzamiento con una cierta historicidad?

V. La esfera de lo “público” y el *élan* de lo universal, en la *parrhesía* cínica

En la *Situación del curso* que lo acompaña a manera de apéndice, Frédéric Gros llama nuestra atención sobre las últimas palabras del manuscrito del último curso que Foucault dictó, pocos meses antes de su muerte, en el *Collège de France*: “*para terminar, querría insistir en esto: no hay instauración de la verdad sin una postulación esencial de la alteridad; la verdad nunca es lo mismo; sólo puede haber verdad en la forma del otro mundo y la vida otra.*” (2010, 350; 2009b, 289). En estas palabras parecen condensarse de manera incisiva los rasgos fundamentales de la práctica filosófica de los cínicos en la Grecia antigua que Foucault intenta resaltar a lo largo de buena parte de éste último curso en una lectura novedosa, provocativa e inquietante que hace del material textual de la historia de la filosofía griega que nos da testimonio de esta práctica. Foucault intenta mostrar y destacar la manera como la *parrhesía* de los cínicos, su práctica del decir veraz asociada a la constitución y transformación constante de una cierta forma de vida, adquiere su carácter distintivo justamente en la manera como anuda, de modo inextricable, la transformación de sí y la transformación del mundo. En otras palabras, en la manera como se anudan en el ejercicio de esta *parrhesía* cínica, en el ejercicio de esta práctica del lenguaje consistente en una cierta modulación del decir veraz en la esfera de lo público, lo ético (como la constitución y transformación de la relación del sujeto consigo mismo) y lo político (entendido como la configuración y reconfiguración del ser en común, del ser con y contra otros en un mundo). Este nudo se da, en el caso de los cínicos, como indica el pasaje, en la acentuación de una cierta alteridad puesta en juego en esta práctica del lenguaje.

Y en la acentuación y el ejercicio de esta alteridad pareciera que la *parrhesía* cínica agudiza y exagera, hasta el punto de dissociarse de éstos, algunos de los rasgos ya presentes en la *parrhesía* Socrática y la *Aufklärung* Kantiana tal y como las hemos examinado en la sección anterior. Lo que se acentúa, digámoslo de manera simple, es la ruptura con respecto al orden normativo dominante en el que esta práctica o ejercicio del lenguaje tiene lugar. La crítica con respecto a este orden se vuelve para la forma de vida de los cínicos un combate, una confrontación, una guerra. Tanto Sócrates como Kant, en últimas, *obedecen* ese orden. Aceptan sus leyes, sus normas, sus costumbres dominantes, sus hábitos inducidos e inculcados en la conducta de los sujetos, y la necesidad de los mismos. Si hay una ruptura con respecto a ese orden normativo, ruptura en la que se abre la posibilidad de la crítica y se delinea *otra* esfera de lo público en la que esta crítica se despliega en un cierto ejercicio del lenguaje (que ya no estaría restringida al orden normativo de la *politeia*, en el caso de Sócrates, o del Estado, en el caso de Kant, en el que se gobierna la conducta de los individuos), esta otra esfera de lo público es una que en últimas pretende coexistir pacíficamente con el orden normativo del que se separa y se diferencia, y no pretende alterarlo o transformarlo. Sócrates es en últimas siempre un buen ciudadano, incluso uno ejemplar, y obedece la sentencia de muerte que la ciudad, en cabeza de sus dignatarios, le impone. Kant no sólo acepta sino que también celebra el dictamen del rey ilustrado, Federico el Grande, que dice “*piensa todo lo que quieras, pero obedece*”, y lo traduce en su tesis de que mientras el uso público de la razón es ilimitado, en su uso “privado” la razón debe aceptar y obedecer las normas de los encuadres institucionales en los que actúa el sujeto que piensa. Los cínicos, en cambio, alteran su vida, o viven una vida *otra*, hasta el punto en el que esta forma de vida y la práctica discursiva cultivada en ésta, su *parrhesía*, su manera de practicar un decir veraz, sólo puede relacionarse con los valores, las normas y las

instituciones dominantes en su contexto histórico, que ejercen un cierto gobierno sobre la conducta de los seres humanos, en el modo de un combate, de una confrontación y de una alteración. La *universalidad* que está acá en juego en la forma de vida de los cínicos, pues, y en la que se re-modula la esfera de lo público, es una universalidad que se efectúa en la intensificación de la alteridad de esta palabra, de este combate que esta palabra y la vida que en ella se manifiesta libran, y de la alteración de la vida y del mundo que un tal ejercicio de la palabra implica. Así, Foucault reconoce que la forma de vida cínica, y la práctica discursiva-filosófica que la constituye, está hasta cierto punto inserta en toda una tradición de la militancia filosófica en la Grecia antigua, y sin embargo, sostiene la necesidad de reconocer el carácter distintivo de esta militancia en el caso de los cínicos en virtud, justamente, de la alteración simultánea, concomitante, de la vida y del mundo que la impulsa:

Es, pues, [la de los cínicos] una militancia que pretende cambiar el mundo, mucho más que una militancia que se limite a procurar brindar a sus adeptos los medios de alcanzar una vida dichosa. Si se quiere hablar de la militancia cínica, no hay que olvidar el conjunto del que forma parte, no hay que olvidar que linda con muchas otras formas de proselitismo filosófico en la Antigüedad. Pero también es preciso reconocer, en esa militancia, una forma particular: *un militantismo abierto, universal, agresivo, un militantismo en el mundo, contra el mundo*. (Foucault 2010, 299; 2009b, 262; énfasis mío)

En esta cita nos encontramos con una serie de elementos cuyo desglose y desarrollo delinearé nuestra trayectoria para concluir. Primero, pareciera necesario contextualizar, aunque sea de manera breve y escueta, este análisis que Foucault desarrolla en este último curso de la *párrhesía* cínica en el marco del conjunto de preguntas y preocupaciones que parecen traerlo hasta acá, con el fin de precisar mejor cómo se están modulando acá las nociones de “alteridad” y “verdad”, y qué tipo de reflexión sobre la

relación entre la ética y la política se está articulando en esta modulación. Segundo, destacaremos la manera como Foucault describe la especificidad de la *parrhesía* cínica, y más precisamente, la especificidad de su función política, a partir de una interpretación novedosa, original y provocativa según la cual el decir veraz (la *parrhesía*) y la forma de vida de los cínicos, se constituye en una intensificación de ciertos rasgos culturalmente dominantes en la concepción de la vida verdadera que configura el *ethos* de los griegos, es decir, que configura un cierto ideal de vida), intensificación en la que, no obstante, estos rasgos se transforman y se invierten en contra del tipo de vida promovido por este *ethos* dominante, y las instituciones políticas y sociales que lo sustentan. En esta inversión, la forma de vida y la práctica discursiva de los cínicos, adquiere el efecto de confrontar, cuestionar y desestabilizar este “ethos”, este ideal de vida culturalmente dominante, y estas instituciones y estructuras socio-políticas que lo sustentan. De los cuatro rasgos del *ethos* dominante en la Grecia antigua que Foucault identifica, y cuya inversión o dislocación en el caso de la forma de vida y la *parrhesía* cínica se esfuerza por describir en el curso de este análisis, a saber, la transparencia, la independencia, la rectitud, y la soberanía del sujeto sobre sí mismo concentraremos nuestra atención en este último (Foucault 2010, 232 - 233), pues es allí donde, quizás, la modificación de la relación entre la ética y lo político, entre el gobierno de sí y de los otros, que está en juego acá, se muestra con mayor intensidad y claridad. Y finalmente, apreciando las implicaciones de esta modificación, retomaremos la pregunta inicial acerca de cómo entender, entonces, la simultánea puesta en práctica de un cierta universalidad y una cierta historicidad que queremos destacar en el análisis que hace Foucault de la distintiva relación entre la ética y lo político de la mano de su interpretación de la forma de vida y la *parrhesía* cínica, y en la reconfiguración de la esfera de lo público en la que esta relación se modula y se efectúa.

En la primera clase del curso de 1984, *El coraje de la verdad*, Foucault hace un ejercicio retrospectivo realmente fascinante e iluminador en el que vincula las preguntas y preocupaciones que lo han llevado a concentrarse en el estudio de la *parrhesía*, esa peculiar práctica del decir veraz desplegada en un amplia variedad de contextos en la cultura de la Grecia antigua, por un lado, y por el otro, la orientación de su trabajo anterior en torno a las técnicas y los mecanismos de poder que se configuran históricamente en el surgimiento y el desarrollo de las sociedades modernas. El hilo conductor que parece vincular estas dos líneas aparentemente tan dispares de su trabajo intelectual es, en términos muy generales, el problema de la relación entre el sujeto y la verdad y de cómo esta relación se articula en el ejercicio de ciertas relaciones de poder, y en términos más específicos, la imbricación entre “los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad, y las prácticas de sí” (Foucault 2010, 27; 2009b, 10).

En el rastreo retrospectivo que hace Foucault acá de la evolución de esta problemática amplia en el curso de su trabajo, hay que destacar al menos tres giros: el primer giro consiste en haber pasado de la pregunta acerca de a través de qué prácticas, de qué discursos, de qué encuadres institucionales, y bajo qué condiciones epistémicas, es que se produce la verdad sobre el sujeto (en el contexto histórico de las sociedades modernas y de ciertas “formas de experiencia”, como Foucault las llama en otros contextos, históricamente específicas, que se configuran allí como la locura, la criminalidad, la sexualidad), a la pregunta acerca de a través de qué prácticas y en virtud de qué formas social y culturalmente determinadas ha dicho el sujeto la verdad sobre sí mismo en la historia de occidente (Foucault 2010, 20; 2009b, 5). En este primer giro, que sin duda es provocado por el análisis que hace Foucault de la psiquiatría y su papel en configurar esos mecanismos de poder-saber en los que emerge la “sexualidad” en el siglo XIX, y su esfuerzo por rastrear genealógicamente la práctica de decir la verdad

sobre sí mismo ejecutada allí en la práctica de la confesión cristiana, se efectúa también un segundo giro, que constituye un viraje decisivo en la pregunta por la relación entre el sujeto y la verdad, y que Foucault describe en términos de un desplazamiento del análisis de las *estructuras epistemológicas*, al análisis de las *formas aletúrgicas* (Foucault 2010, 19). El primer tipo de análisis se pregunta por las estructuras epistémicas y discursivas en virtud de las cuales un determinado discurso, en un momento histórico específico, se acepta o se reconoce como un discurso “verdadero”, un discurso que dice o puede decir la verdad sobre algo, por ejemplo, *sobre* el sujeto (y la etapa así llamada “arqueológica” de la obra de Foucault sería la que estaría preocupada por mostrar las condiciones de emergencia histórica de estas estructuras epistemológicas a la base de las ciencias humanas). El segundo tipo de análisis estaría orientado, en cambio, por la pregunta por las “condiciones y las formas” de “el tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, *se manifiesta*, y con esto quiero decir, se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad” (2010, 19; 2009b, 5). Así, dice Foucault, él emplea el término “*aleurgia*”, introducido en el curso de 1980 (*Le gouvernement de vivants*), en su sentido etimológico que se refiere a “la producción de la verdad, el acto por el cual la verdad se manifiesta” (2010, 19; 2009b, 5). Dos giros en la trayectoria de su pensamiento, pues, en los que la pregunta por la relación entre el sujeto y la verdad cambia de inflexión y de contornos: el paso de la pregunta por las prácticas, las condiciones discursivas y epistémicas, y las relaciones de poder institucionalmente ejercidas, a través de las cuales se constituye la verdad sobre el sujeto, a la pregunta por las prácticas, y las condiciones discursivas, culturales y sociales, a través de las cuales el sujeto dice la verdad sobre sí mismo; y segundo, el paso de la pregunta por las estructuras epistemológicas que permiten aceptar a un discurso como verdadero, a la pregunta por las “formas *aleúrgicas*” a través de las

que, en la realización de ciertos actos, un sujeto se manifiesta y se relaciona con otros como alguien que dice la verdad.

En estos dos giros, es fundamental el retorno de Foucault a la lectura del vasto corpus del pensamiento y la literatura de la antigüedad griega y latina que se ocupa de estudiar durante la última etapa de su trabajo intelectual. Por un lado, el tema de la ética del cuidado de sí en la antigüedad remarca cómo allí la relación entre el sujeto y la verdad no se constituye en la enunciación de un discurso de conocimiento *sobre* el sujeto (bien sea éste producido por una autoridad institucional o por el sujeto mismo), sino en el ejercicio de unas ciertas prácticas del sujeto sobre sí mismo (su cuerpo, su uso del lenguaje, sus afectos, sus relaciones sociales, etc.), a través de las cuales éste busca transformarse a sí mismo en la constitución de una cierta forma de vida. La “verdad” acá, en la ética antigua, ya no estaría relacionada con la enunciación de un conocimiento sobre algo, o sobre sí mismo, sino con la constitución y el ejercicio de una cierta forma de vida. La “verdad” deja de ser, en el marco de esta concepción de la ética del cuidado de sí en la antigüedad, un adjetivo que se predique de un conjunto de enunciados en virtud de la relación referencial entre éstos y aquello que describen, para ser más bien un adverbio que modifica de cierta manera la forma en la que alguien vive, actúa, y hace un cierto uso del lenguaje. La verdad se manifiesta, o está llamada a manifestarse, en una cierta forma de vida, y una cierta praxis del lenguaje. Pero el trabajo sobre sí en aras de la constitución de esta forma de vida veraz en la antigüedad implica, y Foucault reconoce esto, el ejercicio de una serie de prácticas mediante las cuales el sujeto dice la verdad sobre sí mismo, *y la dice siempre en relación con una cierta alteridad, con otro* (el consejero, el maestro, el amigo). Dice la verdad sobre sí, para transformarse a sí mismo en aras de la puesta en práctica de una vida verdadera, veraz. Y la dice, *en relación con otro*.

Y es en una significativa inflexión del papel y del carácter constitutivo de este “otro” frente al cual el sujeto cuida de sí mismo y busca transformarse a sí mismo diciendo en el ejercicio de ciertas prácticas la verdad sobre sí, es allí, en una cierta alteración de esta alteridad, que el estudio de la ética del cuidado de sí en la antigüedad, y el análisis de la relación entre el sujeto y la verdad implicados en esta ética, conduce a Foucault al tema de *parrhesía*, y con ello, al tercer giro en la trayectoria de su investigación y problematización sobre las relaciones entre el sujeto y la verdad en la historia de occidente. Asumiendo que la dimensión de la ética y de la política en el sentido en el que hemos venido usando los términos siempre están imbricados en el pensamiento de Foucault, uno podría decir, no obstante, que si los dos giros antes señalados parecen ir de lo político (el análisis de las relaciones de poder y las tecnologías que las modulan en las sociedades modernas) a lo ético (la ética del cuidado de sí en la antigüedad y la manera como se articulan allí las relaciones entre el sujeto y la verdad), este tercer giro es más bien *un retorno de lo ético a lo político*. Y este retorno se da en virtud del énfasis que hace Foucault en la alteridad de ese cierto modo del decir veraz que es la *parrhesía*. Foucault dice descubrir, en el transcurso de sus investigaciones sobre la ética del cuidado de sí en la antigüedad, que la figura de este *otro* en relación con el cual el sujeto cuida de sí mismo en la ética antigua, es una figura que, a pesar de ser sumamente esquiva, inestable, y difícil de identificar y de apresar (a diferencia de la cultura cristiana y de la época moderna en la que este otro tiene una función institucionalmente definida: el confesor, o el psiquiatra), parece tener siempre un rasgo característico: el ejercicio de una cierta forma de hablar, la puesta en práctica de una cierta forma del discurso que es la *parrhesía*, el hablar franco, el hablar veraz (Foucault 2010, 24). Pero al concentrar su análisis en esta forma discursiva, en este tipo de discurso designado como la *parrhesía*, Foucault dice haberse dado cuenta que en la

Grecia antigua este discurso tenía, ante todo, una función política. Era una praxis política constitutiva del espacio de la democracia ateniense. La alteridad del otro en relación con el cual el sujeto cuida de sí mismo en la ética antigua, y cuida de sí mismo entre otras cosas a través de unas ciertas prácticas de decir la verdad sobre sí, esta alteridad está caracterizada, a su vez, por una cierta modalidad o un cierto uso de la palabra, del lenguaje, del discurso, que es el decir veraz de la *parrhesía*. Y este decir veraz de la *parrhesía* tiene ante todo, en su origen, una función política. De esta forma, dice Foucault, la problemática de la *parrhesía* lo aleja un poco del tema de la ética del cuidado de sí, pero a cambio de esto, lo hace retornar al tema que siempre fue, a lo largo de todo su trabajo, su preocupación principal: “el de las relaciones de poder en el juego entre el sujeto y la verdad” (2010, 26; 2009b, 10). Así, en estos tres giros el tema de la relación entre el sujeto y la verdad cambia tres veces: la verdad que se produce sobre el sujeto para sujetarlo a través de ciertos mecanismos de poder, en el contexto de las sociedades modernas; segundo, la verdad que el sujeto dice sobre sí mismo, que, en el caso de la ética antigua es inseparable de la verdad como el ejercicio de una cierta forma de vida en la que el sujeto ha de estar constantemente cuidando de sí, para transformarse a sí mismo en la dirección de esta forma de vida; y tercero, la verdad como característica de esa práctica discursiva que caracteriza la alteridad de ese “otro” en relación con la cual el sujeto antiguo cuida de sí y dice la verdad sobre sí. Y finalmente, en virtud del énfasis en la *alteridad* de esa práctica discursiva que es la *parrhesía* como un cierto decir veraz, como un cierto modo de decir la verdad dirigido a interpelar y a provocar la transformación en el sujeto que cuida de sí, y en virtud del énfasis en la función política de esta alteridad, Foucault piensa que puede conectar, en un efecto de resonancia, el tema de la *parrhesía* y el tema de la *gubernamentalidad* desarrollado en su análisis de la tecnología de poder en la que se inscribe el surgimiento

del Estado moderno, en los cursos del 78 y del 79 (*Seguridad, Territorio y Población* y *El Nacimiento de la Biopolítica*, respectivamente). En ambos casos, el de la *parrhesía* antigua y el de la *gubernamentalidad* moderna, aunque con registros ético-políticos muy distintos, y en contextos históricos dispares, lo que está en juego es “la articulación de los modos de veridicción, las técnicas de gubernamentalidad y las prácticas de sí” (Foucault 2010, 27; 2009b, 10)

Para indicar la reconfiguración de la esfera de lo público en el caso de la *parrhesía* de los cínicos, del ejercicio de su decir veraz, reconfiguración que se da, ya lo hemos señalado, en la intensificación de una relación con una cierta alteridad, relación que es a la vez transformación de sí y transformación del mundo, era necesario primero hacer este breve *excursus* para entender mejor cómo es que Foucault piensa que se han modificado, hasta el punto de mostrarse así, los temas de la “verdad” y de la “alteridad” en el transcurso de su trabajo. La alteridad acá en juego parece ser, pues, la de ese *otro* que practica un cierto decir veraz en cuya interpelación el sujeto de la antigüedad griega cuidaba de sí mismo, el que ejerce la *parrhesía*. Y la “verdad” sería aquella que se manifiesta y se pone en ejercicio en la forma de vida en la que se practica este decir veraz, esta *parrhesía*. El mismo esquema estaba ya operando en el caso de la *parrhesía* Socrática. Ahora sería preciso indicar, aunque sea brevemente, cómo describe Foucault la especificidad de la *parrhesía* cínica en este esquema, y con base en esta modulación y comprensión precisa de los términos “alteridad” y “verdad”. Pues la especificidad de la *parrhesía* cínica consiste justamente en que esta “alteridad” y esta “verdad” se intensifican, y es en esta intensificación donde han de apreciarse los efectos políticos distintivos de esta práctica discursiva en la que Foucault parece adquirir un interés tan agudo. La alteridad en este decir veraz de uno a otro, se intensifica porque ya no es la enseñanza edificante del sabio, sino la interpelación agresiva, violenta y escandalosa

que sacude; y la “verdad” se intensifica porque la forma de vida veraz dominante en el *ethos* de la Grecia antigua, y sus rasgos característicos (que Foucault, ya lo dijimos, identifica como el no-ocultamiento, la independencia, la rectitud acorde al *nomos* / *logos* que gobierna la naturaleza, y la soberanía del sujeto sobre sí mismo), se intensifican hasta el punto de voltearse, de desdoblarse, dice Foucault, en contra de este *ethos* (un *ethos* en últimas cultural e institucionalmente dominante), para desestabilizarlo, cuestionarlo, confrontarlo, en una actitud distintiva de militancia filosófica.

No podemos seguir acá con detalle esta lectura que hace Foucault de la forma de vida de los cínicos y de la práctica del lenguaje que ponen en ejercicio. Quisiera, sí, destacar algunos elementos en este análisis que parecen relevantes para apreciar la manera como esta forma de vida, alterada, ejercitada en la práctica de la alteración, intensificación y vuelta contra sí, en el exceso del escándalo, de la “forma de vida” validada en el *ethos* dominante de su contexto histórico, pone en práctica una reconfiguración de la esfera de lo público en la acentuación de su alteridad. Primero, la manera como en la *parrhesía* cínica la manifestación de la materialidad del cuerpo viviente se constituye en un elemento esencial de su decir veraz, un elemento esencial de su puesta en juego de un cierto ejercicio del lenguaje. Se borra así la línea de demarcación entre la materialidad del cuerpo viviente, de su animalidad (podría uno decir, la *zoe*) y la práctica, el ejercicio, la modulación misma del lenguaje (del *logos*), y más precisamente, de una cierta praxis filosófica del lenguaje. En segundo lugar, la manera como la *parrhesía* cínica y la forma de vida en la que se manifiesta, pone en práctica la fuerza de una soberanía sobre sí y sobre los otros (un modo del gobierno de sí y de los otros), que es paradójica, en dos sentidos: primero, en la medida en que al ejercer una cierta fuerza soberana sobre sí y sobre los otros no busca equilibrar, ordenar, conducir, regular la

vida, y no busca la unidad de la comunidad del vivir unos con otros ordenada bajo un principio, sino que busca más bien alterar la vida, hacerla diferir de sí misma, hacerla diferir de las otras vidas, para transformar no sólo la vida del individuo que realiza ese trabajo sobre sí, sino también, como vimos, para transformar el mundo, para transformar la esfera del ser unos con y contra otros en el mundo. Y en un segundo sentido, porque esta soberanía se esconde a sí misma, se ejerce en el disimulo de sí, en el simulacro de sí, se ejerce y se muestra como una soberanía “irrisoria”, una soberanía “que se oculta en el despojamiento” (Foucault 2010, 291; 2009b, 255). Acá es interesante también destacar cómo esta aparición de la soberanía del cínico en su desaparición, hace temblar la estabilidad misma de la escena de la manifestación, de lo visible. Introduce una opacidad y una in-decidibilidad fundamental en la esfera sensible de la manifestación, en la medida en que el cínico, como soberano irrisorio, desaparece en su aparición. Y finalmente, destacar el sentido en el que esta práctica del lenguaje inseparable de una manifestación exacerbada de la materialidad y la animalidad del cuerpo viviente, y esta soberanía paradójica que no unifica y no dirige de acuerdo a un principio de ordenamiento y asignación de funciones y jerarquías, sino que se altera para alterar el mundo, para alterar el orden instituido en el mundo, “en el mundo y contra el mundo”, en el impulso de una exigencia sin límite, sin principio ni fin, reconfigura una esfera de lo público en la que *lo universal* de la interpelación, dirigida a todos y a cada uno, a cualquier otro, dirigida al mundo entero, está a su vez atravesada por una historicidad irreductible, pues sólo puede interpelar al mundo entero en el contexto histórica y culturalmente circunscrito y específico de un “nosotros” y un “presente”, y es a ese “presente”, a ese aquí y ahora, al que interpela, para alterarlo y transformarlo.

Tres puntos, pues, para destacar: el decir veraz del cínico en el ejercicio de su *parrhesía* se da de modo inseparable con una intensificación de la manifestación del cuerpo viviente, materialidad que se vuelve así, ella misma, un elemento constitutivo de su palabra, de su *decir veraz*; se desestabiliza, pues, la frontera entre la mera vida (la *zoe*) que palpita en la materialidad del cuerpo, y la vida políticamente cualificada de la palabra. La escenificación del cuerpo, la manifestación de su materialidad, es *parrhesía*, es un cierto modo del decir veraz. Segundo, aparece acá una modulación y un ejercicio alterados de la soberanía como fuerza ejercida sobre sí y sobre los otros. Una que ya no es la de la soberanía que unifica y dirige bajo un principio de orden, sino la soberanía que se altera a sí misma para intensificar su alteridad con respecto a otras vidas, y en esta alteridad interpelarlas y transformarlas. Y que desestabiliza, disloca, la escena misma de la manifestación, el *sensorium* mismo del mundo en su visibilidad.

Tercero, la *parrhesía* cínica es una práctica del lenguaje impulsada en el *elán* de lo universal (dirigida a “absolutamente todo el mundo”) que sólo puede actuar, sin embargo, en un contexto histórico específico. Foucault enfatiza que la singularidad de la militancia filosófica de los cínicos frente a otras formas de militancia filosófica también presentes en la antigüedad, es que, primero, no se da en un medio o una esfera cerrada (la esfera de la secta, de la élite), sino que es una militancia en un medio abierto dirigida al mundo entero (Foucault 2010, 298; 2009b, 262). Es una militancia que, en consecuencia, no exige una “educación” como lo hace la militancia en esfera cerrada, sino que recurre a medios bruscos y violentos ya no para enseñar, aleccionar, a través del ejemplo; sino más bien para sacudir a los interlocutores, cualquiera que sea, y convertirlos: “una militancia que no exige justamente una educación (una *paideia*), pero que recurre a una serie de métodos violentos y drásticos, no tanto para formar a la gente y enseñarle como para sacudirla y convertirla, convertirla con brusquedad” (Foucault

2010, 298; 2009b, 262). Es, pues, una militancia cuyo ejercicio pretende cambiar el mundo, y ya no simplemente otorgarle al número selecto de sus adeptos los medios para la consecución de una vida feliz y bienaventurada.

Tenemos pues que el análisis de la *parrhesía* que hace Foucault arroja como resultado una serie de elementos que vale la pena destacar, en contrapunto con otras reflexiones en la filosofía contemporánea que han buscado repensar el ser en común, el ser con otros y contra otros en un mundo, o lo político, *de otra manera*, distanciándose de algunos de los presupuestos básicos de cierta manera predominante de pensar este ser-en-común que tiende a reducir la pregunta de lo político a la pregunta por la constitución de un Estado y un orden normativo consensuado, neutral, que permita la convivencia pacífica de las diferencias y ofrezca los procedimientos y espacios institucionales adecuados para la instauración de un consenso. Este esquema ha sido ampliamente cuestionado por diversos autores y desde distintas perspectivas (Foucault siendo uno de ellos), o bien porque falla profundamente en comprender los modos complejos como se ejercen las relaciones de poder en el espacio político, o bien porque falla en reconocer la violencia estructural, excluyente, solapada y más difícilmente discernible de la ley y el orden normativo en su aparente racionalidad y neutralidad, o bien porque desconoce el sofocamiento y el debilitamiento de las fuerzas creativas y vitales que parecen quedar neutralizadas en los efectos de normalización, identificación y fijación que este orden produce y persigue. Sabemos que Foucault desde muy temprano en su trabajo filosófico puso esta comprensión de lo político en cuestión por todas estas tres razones antes mencionados, con un detalle analítico y histórico exhaustivo, y con una aguda lucidez. Si bien este aspecto del trabajo filosófico de Foucault ha sido ampliamente estudiado, reconocido, y reconducido en direcciones fructíferas en el ámbito de múltiples disciplinas, pareciera sin embargo que aún hiciera

falta prestar más atención y profundizar en el estudio de la dimensión más propositiva de su trabajo en la que éste se esfuerza por reflexionar sobre otras posibles formas de pensar lo político en las que se vislumbren modos alternativos de concebir y poner en práctica otros tipos de agenciamientos, otras formas de pensar y ejercer la acción en la invención de otras formas de experiencia posibles de nosotros mismos, del mundo, y de la relación con los otros. El giro “ético” en el pensamiento de Foucault que se tiende a interpretar como un intento por pensar en otras formas de subjetivación ética cuyos efectos de des-sujeción con respecto a los mecanismos y las tecnologías de poder prevalecientes en las sociedades modernas pudiese acarrear ciertos efectos políticos, se piensa las más de las veces como insuficiente, por varias razones: o bien porque la reflexión sobre la ética del cuidado de sí en la antigüedad es en últimas incapaz de mostrar su relevancia ético política en el contexto histórico de la modernidad; o bien porque la noción misma de la ética como “cuidado de sí” en la que el sujeto modifica y transforma su relación consigo en el ejercicio de ciertas prácticas, noción a través de la cuál Foucault habría buscado pensar en otras formas de subjetivación “para rechazar lo que somos” y poder ser de otro modo, se piensa como insuficiente, o bien en su incapacidad de dar cuenta de la importancia ética y política de la alteridad, o bien en su incapacidad de permitirnos pensar la re-modulación o reconfiguración del ser-en-común. En esta lectura de algunos de los pasajes de sus dos últimos cursos, y las líneas de reflexión abiertas y elaboradas allí, hemos intentado mostrar cómo el intento de Foucault por pensar la relación entre la ética y la política en la última etapa de su trabajo parece no sólo tener muy en cuenta la importancia de la intervención de una cierta alteridad, así como los modos como en virtud de esta experiencia de la alteridad se puede efectuar una reconfiguración de la esfera de lo público, de la esfera del ser con y

contra otros en un mundo, sino que además le asigna a esta experiencia de la alteridad y a esta reconfiguración de la esfera de lo público una importancia decisiva.

Pero además, y este es el segundo punto que habría que destacar, tal y como lo hemos tratado de mostrar, esta reflexión sobre la reconfiguración de la esfera de lo público que se da en la experiencia de una cierta alteridad que se manifiesta en una cierta práctica del lenguaje, plantea una serie de retos inquietantes en el contexto de estos esfuerzos contemporáneos por repensar lo político de otro modo, y por pensar en otras posibilidades de creación y agenciamiento que afecten de una manera u otra el espacio del ser con y contra otros en el mundo. Primero, la problematización de la idea misma del lenguaje en cuyo ejercicio se puede pensar en otras formas de relacionarse con uno mismo y de modular el ser con(tra) otros, en la consideración de la manifestación intensificada de la materialidad y la animalidad del cuerpo viviente como posible parte constitutiva de una cierta práctica discursiva y, más aún, de un cierto modo del decir veraz. Consideración que disloca la distinción Aristotélica entre el *logos* propio del ser humano y la *zoe* como vida compartida con el animal en la que se funda el pensamiento político en occidente. Por otro lado, la reivindicación del significado ético y político de una palabra que actúa e irrumpe en la esfera de lo público en el modo de una cierta violencia y una cierta agresión. Y con ello, la reivindicación de una cierta “soberanía”, de un cierto ejercicio militante de fuerza (e incluso de violencia) sobre sí y sobre los otros irreductible a la inteligibilidad de un sentido compartido, pero una soberanía alterada, escindida de sí misma en la dramatización de una cierta marginalidad (soberanía de la irrisión, miseria, despojo). Pero además, en la dramatización en la que esta otra soberanía difiere de sí misma en su manifestación, la desestabilización, la introducción de una in-decidibilidad y una distorsión constitutiva de la escena misma de lo sensible como instancia de aparición, de manifestación, de visibilidad. Y finalmente,

la afirmación de una cierta universalidad de la palabra, de la interpelación, que sería inseparable de su historicidad, pero que además sería ya no una universalidad del “con”, sino del “contra”, no de la identificación de ciertas capacidades compartidas por todo ser humano, no importa que tan mínimamente se piensen y se conciban, sino una universalidad de la alteración de la vida humana en otra vida, de la acentuación de la alteridad de una vida con respecto a otras; universalidad que sólo se puede efectuar históricamente en la forma del combate que esta alteración convoca.

Por supuesto, queda abierta la pregunta de qué pueda significar para “nosotros” esta reflexión sobre la función ético-política de una cierta práctica discursiva en el contexto histórico y cultural del mundo Griego en la antigüedad. Sin duda, como ya lo mencionamos, Foucault pretende conectar el tema de la *parrhesía* antigua, con el problema de las técnicas modernas de la *gubernamentalidad*, pero más allá de un par de referencias explícitas sobre la posibilidad de esta conexión en las clases introductorias de sus dos últimos cursos, no parece darnos muchos indicios acerca de cómo articularla, y de qué caminos podrían seguir los intentos de afinar esta articulación. Foucault piensa que en su lectura de la *parrhesía* Socrática y cínica, así como en su lectura de la *Aufklärung* Kantiana, está haciendo una especie de genealogía de la “actitud crítica” en la historia de la cultura occidental. Sin duda así lo manifiestan explícitamente ciertos pasajes, en los que Foucault sitúa en la forma de vida y la práctica del lenguaje de los cínicos un antecedente decisivo en la configuración y la puesta en práctica de una posibilidad constitutiva de la práctica de la filosofía, como práctica discursiva distintiva pero también como ejercicio de una cierta actitud, en la historia de la cultura occidental, una actitud a la que Foucault llama acá una “experiencia histórico-crítica de la vida” (Foucault 2010, 326; 2009b, 289).

Aún nos queda por pensar cómo ésta experiencia “histórico-crítica de la vida”, puede ser aún vivida, puesta en ejercicio. Queremos sin duda seguir recibiendo nuestro salario al final del mes, comprarnos buena ropa a fin de año y tener una casa plácida y si se puede un carro, todas ellas consideraciones que nos excluirían de entrada de la búsqueda por una re-activación de la *parrhesía* cínica hoy, en este “presente” y en este “nosotros”, y *contra* este presente y este nosotros, en la intensificación de una relación encarnizada y casi inclemente con nosotros mismos que nos lleve a vivir una vida otra. Ese no parece ser, pues, un plausible camino para muchos de “nosotros”. Aún así, hay que recordar que, tal y como Foucault llega a ella en sus investigaciones, la figura del cínico en su forma de vida y en su peculiar ejercicio del lenguaje, en su decir veraz, es aquel *otro* que interpela al sujeto que cuida de sí en una cierta inquietud consigo mismo y que busca quizás transformar su forma de vida en esa interpelación. No para ser como el cínico, sino para estar más atentos a dejarse interpelar, de una manera ética y políticamente significativa, por esa alteridad, quizás monstruosa, quizás terrible, seguramente incómoda y quizás de cierto modo violenta de la palabra que nos habla en la manifestación de un cierto cuerpo viviente radicalmente otro, radicalmente otro con respecto a nuestra forma de vida.

Para ello, quizás sea necesario seguir pensando cómo es que la interpelación de esa alteridad se da en el mundo contra el mundo. Cómo es, también, que se da en la filosofía contra la filosofía. Y quizás es allí donde nuestra historia, que no es exactamente la historia de las sociedades modernas en Occidente desde donde Foucault parece estar haciendo una genealogía de la “actitud crítica” como una forma posible de experiencia del mundo y de la historia, y que en consecuencia no tiene la misma relación con esa institución que se llama filosofía y las posibles experiencias del

lenguaje, de “nosotros” mismos y del mundo que la atraviesan, es allí donde quizás *nuestra* historia nos puede abrir una serie de preguntas, aún por explorar.

Obras citadas

Castro, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Foucault, Michel. 1982. “The Subject and Power”. *Critical Inquiry* 8, no. 4: 777-795.

---. 1986. *Historia de la sexualidad, Volumen II: El uso de los placeres*. México: Siglo XXI

---. 1990. *Tecnologías de yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.

---. 1998. “El sujeto y el poder”. Tr. Ignacio Abello. *Texto y Contexto* 35: 7-24.

---. 1999a. “¿Es inútil sublevarse?”, En: *Estética, ética y hermenéutica*. Traducción y edición de Ángel Gabilondo, pgs. 203-208. Barcelona : Paidós.

---. 1999b. “Sexo, poder y política de la identidad”, En: *Estética, ética y hermenéutica*. Traducción y edición de Ángel Gabilondo, pgs. 417-429. Barcelona : Paidós.

---. 2003. “¿Qué es la crítica?”, En: *Sobre la ilustración*, traducción de Javier de la Higuera. Madrid: Tecnos.

---. 2008. *Le gouvernement de soi et des autres*. Lonrai: Gallimard/Seuil.

---. 2009a. *El gobierno de sí y de los otros. Curso del Collège de France 1982-1983*. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

---. 2009b. *Le courage de la vérité: Le gouvernement de soi et des autres II*. Lonrai: Gallimard/Seuil.

---. 2010. *El coraje de la verdad: El gobierno de sí y de los otros II*.

Curso del Collège de France 1983-1984. Tr. Horacio Pons. Buenos Aires:
Fondo de Cultura Económica.

Kant, Immanuel. (1963) *El conflicto de las facultades*. Buenos Aires: Losada.

Kant, I. 2004. *Qué es la Ilustración? y otros Escritos de Ética, Política y Filosofía de la Historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Oksala, Johanna. 2005. *Foucault on freedom*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pedraza, Zandra. 1999. "En Cuerpo y Alma: Visiones del progreso y de la felicidad".
Bogotá: Departamento de Antropología. Universidad de los Andes.

Rancière, Jacques. 2009. "Biopolitique ou politique". En: *Et tant pis pour le gens fatigués (Entretiens)*. pp. 215-222. Paris: Editions Amsterdam